

ما في هذه المجموعة شرح عقائد لسعد الدين التفتازاني رحمه الله وعفي عنه

وحاشية مختصر المعاني للمولى الخطائي

وشرح الآداب لمسعودي

ورسالة في الآداب لطاش كبري

1 ٢

هو

من كتب العبد الى ربه الرحيم الصمد السيد محمد اسعد [illegible] عفي عنه

[illegible] ١١

1156



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته • المتقدس في نعوت
الجبروت عن شوائب النقص وسماته • والصلوة على نبيه محمد المؤيد
بساطع حججه وواضح بيناته • وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته •
وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام • واساس قواعد عقايد الاسلام
هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام • المنجي عن غياهب
الشكوك وظلمات الاوهام • وان المختصر المسمى بالعقايد للامام الهمام •
قدوة علماء الاسلام • نجم الملة والدين عمر النسفي • اعلى الله درجته
في دار السلام • يشتمل من هذا الفن على غرر الفرايد • ودرر الفوايد •
في ضمن فصول • هي للدين قواعد واصول • واثناء نصوص • هي
لليقين جواهر وفصوص • مع غاية من التنقيح والتهذيب • ونهاية
من حسن التنظيم والترتيب • فحاولت ان اشرحه شرحا

يفصل

يفصل مجملاته • ويبين معضلاته • وينشر مطوياته • ويظهر مكنوناته •
مع توجيه للكلام في تنقيح • وتنبيه على المرام في توضيح • وتحقيق للمسائل
غب تقرير • وتدقيق للدلائل اثر تحرير • وتفسير للمقاصد بعد تمهيد •
وتكثير للفوايد بعد تجريد • طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال •
ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال • والله الهادي
الى سبيل الرشاد • والمسؤول لنيل العصمة والسداد • وهو حسبي
ونعم الوكيل • اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى
فرعية وعملية • ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية •
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها • وبالثانية
علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده • وقد
كانت الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين
لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه
ولقلة الوقايع والاختلافات • وتمكنهم من المراجعة الى الثقات
مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير

مقاصدهما فروعاً واصولاً الى ان حدثت الفتن بين المسلمين
وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء
وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا
بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد
والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات
وتبيين المذاهب والاختلافات وسمّوا ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالاً
في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام
لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام
كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعاً وجدالاً حتى ان بعض المتغلبة قتل
كثيراً من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة
على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه
اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا
الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً ولانه انما يتحقق بالمباحثة

وادارة

وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب
ولانه اكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين
والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه
من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه
على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيراً
في القلب وتغلغلاً فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو
كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصاً المعتزلة
لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقايد وذلك لان رئيسهم
واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري لما يقرر ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن البصري
قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سمّوا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة
عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من
الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن

الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم
مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال
الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى
ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك
ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا
لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك
الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات
ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت
الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة
فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها
فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات
وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات
وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام

الشرعية

4

الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية
وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنياوية وبراهينه الحجج القطعية
المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن
فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين
والقاصد افساد عقايد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض
المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس
المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى ساير
السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهده
من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة
ما هو المقصود الاهم قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق
على الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة
ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب
الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع

ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشئ
وماهيته مابه الشئ هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل
الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
وقد يقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه
هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشئ عندنا الموجود والثبوت
والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور
فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشيا يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور
الثابتة ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه
بالاسماء من الانسان والفرس والسما والارض امور موجودة في نفس
الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان
وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة فيكون
الحكم عليه بشئ مفيدا نظرا الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض
كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم

بها اي

بها اي بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق
وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب
ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقايق
ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم
من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم
العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات
حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما
فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت
شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا
وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة ثبوت بعض
الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبتت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم
فقد ثبت شئ من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم
على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا
كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها

بديهيات وقد يقع فيها اختلافات ويعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار
دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها
اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي
الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم
الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات
لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة
معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول
بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة
المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا
معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت
الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه الشيء موجودا كان
او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية
وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا
لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها

على ما زعموا

6

على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف
التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق اي المخلوق من الملك
والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب ثلثة الحواس
السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان
من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل
فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها ثابتة بخلقه وايجاده
من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير
وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان
يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة
كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا
هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال
الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول
او من غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات

الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت
عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك
ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم
بمجرد التفات او بانضمام حدس وتجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب
في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر
مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث
هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة
بمعنى القوة الحساسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما
الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول
الاسلامية السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ
بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهو القوة المودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتاديان
الى العينين تدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات



والحسن

والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد
تلك القوة والشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهو قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة
اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس وهو
قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغير ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها
اي من الحواس الخمس توقف اي تطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة
له يعني ان الله سبحانه قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع
للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح ولا يدرك بها ما يدرك بالحاسة
الاخرى واما انه هل يجوز ذلك ام لا ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك
بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست القوة الذائقة
تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق

والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق
للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا
او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان
بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة
تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفة المخبر فمن ههنا يقع في
بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة
على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب
والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز
العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة
وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول
اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان التواتر موجب للعلم
وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه
ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل
للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب

8

المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام
فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن
لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه
نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد
كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا تقع فيها
التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين
اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من
العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري
بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال
وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية
في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته
بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط
فيه الكتاب بخلاف النبي عليه السلام فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وهو اي خبر الرسول
يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل

وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول
مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول هو الدليل على وجود
الصانع هو العالم وعلى الثاني هو قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة
على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا
كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال
واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق
ومضمونه واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول عليه السلام يضاهي اي يشابه العلم
الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال
النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون
في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول عليه السلام
بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك وبغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم
يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا

او مسموعا

او مسموعا من فم رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو
حكم ساير المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في
المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر
الاخبار فيه وفي المسموع من فم رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ
وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت
مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه
خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة
على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق مفيد للعلم لا ينحصر في النوعين
بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال
الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون
سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين
بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق
اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع
في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على
كون الاجماع حجة فكذلك خبر الرسول عليه السلام ولهذا جعل استدلاليا

واما العقل فهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو
المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل
جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب
للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات
وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء
والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل
مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم
فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد
شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل
كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا
الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر
وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور
في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء
والاستدلال من الاثار والشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير

حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية
هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون
بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا
الكتاب وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي باول التوجه
من غير احتياج الى التفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد
تصور معنى الجزء والكل والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء
الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت منه بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا
فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد
يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي اى حاصل بالكسب وهو
مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي
لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا على عكس
كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في
مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد

به يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
فمن هٰهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة
الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا حاصلا بدون الاستدلال
فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث
نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره
كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد
وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم
قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير فكر كالعلم
بان الكل اعظم من الجزء واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار
عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من
اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة
وكان الاولى ان يقول من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا
بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات
والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له
ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح

للالزام

للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر
وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فيفيدان الظن
والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما
والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله من الموجودات
مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات
وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير
الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها والارض
وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها
واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل
قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى
الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث
العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فاعيان
والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام
فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل

فالاعيان ما اى ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى
قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر
بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله
الذى يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه
هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم
فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر اخر ولهذا ينتقل
عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه
ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا
سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم او لا كما فى صفات البارى وهو اى ما له قيام
بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لا بد
من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق و
عند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة و
ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان
يصطلح على ما يشاء بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم
بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد

الجسمين



الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب
كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية وفيه نظر
لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم
فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة او
غير مركب كالجوهر يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما
ولا فرضا وهو الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع
بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء
غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها
عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة
اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء
وقلتها وذلك انما يتصور فى المتناهى والثانى ان اجتماع اجزاء الجسم ليس
لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء

لكنا نشاهد افتراق بعض الاجسام

الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله
عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه
انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس
حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث
فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية
بل يقولون انه جسم قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع الاجزاء اصلا
وانما العظم والصغر باعتبار المقادير القائمة به والافتراق ممكن لا الى نهاية
فلا يلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي
في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا
نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات
الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير
من اصول الهندسية المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق
والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له
في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى
انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض

ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى
وقيل لا بل هو بيان حكمه كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة
والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة
والحموضة والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة والروايح
وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان
لا يعرض الا على الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان
اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها
بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم
لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق
الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون بالضرورة حادثا
والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما

عدم الخلو فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقاً
بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر
في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين
في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون
مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون
ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام
في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان
واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها
من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة
فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل
جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه
واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت
الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان
في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول
العشرة والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت

وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود
المجردات غير تامة على ما تبين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده
كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب
ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض
ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن
استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات
الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة
وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة
والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث
كل من الجزئيات الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم
وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث

لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت
ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي
يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح
علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها
لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد
يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس
كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة
الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا تجوز ان تكون نفسها ولا بعضها
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجبا فتنقطع السلسلة
ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير
النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول
من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد
من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن



فقد وجد

فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى
ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون بالضرورة متناهيا وهذا التطبيق انما يكون
فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم
فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتان احديهما من الواحد
لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي
الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر
لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد يعني ان صانع العالم
واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور
في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد
احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة لكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ
اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو

امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم
لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما
ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع
ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن
لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة
زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق في الخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن
هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا
النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص
شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال
الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان
لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع
لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم

انتفاء

انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء
الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء
الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة
لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة
على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية
من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالآخر فيقع الخبط القديم بهذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون
الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره
ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم
للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم
على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين
كالامام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب

لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد
شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاته لكانت باقية والبقاء
معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث
فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي
بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام
كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض كثير من القواعد

وسيأتي لهذا زيادة تحقيق الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون
هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا
قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك
بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف

ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه
فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى
وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته
حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام
معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته
الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت
كما في اوصاف الباري تعالى وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها
بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض
بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتمام اذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر
هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة
وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين
مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم
لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم
للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك

واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظ

ولا متبعض

ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منهما لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية اي بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرايحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا متمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان

يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزئا

واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود

واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء

ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد اخر

وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان

ما ذكره في التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك

قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال

والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم

بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها

من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى

العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب

هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه

اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث

وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد

او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة

المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا

بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها

صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقايد الطالبين

وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال

هذه الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة

والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له

او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا

للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان

ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة

على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو داب السلف

ايثارا للطريق الاسلم او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون دفعا

لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء

اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون

الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل لما يصلح له الاخر فلان

شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من القدرة

والعلم وغير ذلك اجلى واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية
ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو
اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما من
الازل الى الابد فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة
عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت
المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول
بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان
بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع
الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء
في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر
انه لا مخالفة لان مراد الاشعري من المماثلة المساواة في جميع الوجوه فيما به المماثلة
كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين
في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار
الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل

شئ

شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر
على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق
الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة
انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي
الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب
وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت
ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك
لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته
وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد
تسميته قادرا وعالما وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة
الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا رحمهم الله تعالى من ان الله تعالى حي
وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله
علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب
وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به

زايد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا
جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته
يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً الى غير ذلك فلا يلزم
تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان
المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلاً
قدرة وحيوة وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق
وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم
الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة له لاستحالة قيام الحوادث بذاته
قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة
من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ولكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات
كونه صفة له غير قائم بذاته فلما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات
ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى
فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان
واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى

باثبات

21

باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله
وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات
فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء
المتغايرة ولكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي
الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا
ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت ذوات متغايرة وللقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على
التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين
والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض
والجزء لا يغاير الكل وايضاً لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها
متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة
لا ذات وصفات وان لا يجترأ بانها غيرها بل بما ليس عينها ولا غيرها اعني
ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما
في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم

بالامكان الذاتي

واجباً به غير منفصل عنه فليس كل قديم الهاً حتى يلزم من وجود القدماء
وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق
القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلاً منها قديم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى
نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها
فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي
الغيرية صريحاً مثلاً اثبات العينية ضمناً واثباتها مع نفي العينية صريحاً
جمع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحاً جمع بينهما لان المفهوم من الشيء
ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا
قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلاً فلا يكونان
نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر
ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات
الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

بخلاف

بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون
غير الذات كما ذكره المشايخ رحمهم الله وفيه نظر لانهم ان ارادوا به صحة الانفكاك
من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود
العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون
المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً وان اكتفوا بجانب واحد لزمت
المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز
وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة
بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد انه يمكن تصور وجود
كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالاً والعالم قد يتصور موجوداً
ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة
بدون الواحد يمتنع وجود الواحد بدون العشرة اذ لو وجد بدونها لما كان واحداً
من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك ح ظاهر
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها
لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب اثبات
البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل

ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالأب
والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الأسماء
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم ساير المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل
كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان
فانه لا يفيد قلت لانه هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل
العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة
واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد
غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول
لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه
من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير
نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة
ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية

تؤثر

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم
والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة
تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا
على طريق تاثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية
وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد
الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة
حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله
انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به
كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وساير الواجبات ولو شاء لوقع والفعل
والتخليق عبارة عن صفة ازلية وتسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل
مص عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص
صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء

والامانة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية
ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها صفات اضافات
وصفات للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران
المتركب من الحروف وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه
معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد
يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده
كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا
كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه اني زورت
في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره
لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل
عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم
من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية وهي
العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين
والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة

اي حقيقة

الى اثباتها

الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام من بعض التفصيل فقال وهو
اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق
للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته ليس من جنس الحروف
والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها
بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء
الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين
بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم
وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي
هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة
الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها
حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا يصدق على الكلام اللفظي
دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا
المراد بالسكوت والآفة باطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر

على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس
والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر
والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان
كلامها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات
لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها
فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما
يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا
انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر
اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل
الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا
نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق
المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا
ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به
في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر

كما اذا

كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل
لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى
لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول
التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم
المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى
لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما
ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير مخلوق مقام غير الحادث تنبيها
على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي
صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق
فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين
الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة
بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف
وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر

النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ
الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف
بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والانزال والتنظيم
والتنزيل وكونه عربيا فصيحا مسموعا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة
لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم
يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها
او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت
خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري تعالى
بالاعراض المخلوقة له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة
انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا
يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات
الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام
الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة
عليه محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة
المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس

حالا

حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والاذان بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى
يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال
موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم
ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا
في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن
بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة
في الخارج وحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به
الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في
قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن
ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول
بالمكتوب في المصاحف المنقول عن الرسول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى
جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى

حتى يسمع كلام الله تعالى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا
في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المؤلف المنزل المعجز
المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز
المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور
في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة
قلت التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا
يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع
في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم
المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس
وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى
فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى

في قول

في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به
مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته
كساير الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو
قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه
بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين في بسم الله الا
بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء
في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على
البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة
وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله
فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمع غير مرتب الاجزاء لعدم
احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما
بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة والمخيلة المشروطة وجود
بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل
من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة

هذا طعن من سعد الدين

او نقوش مرتبة واذا تلفظ به كان كلاما مسموعا والتكوين وهو المعنى الذي
يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو
ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى
لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق
اسم المشتق على شيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما
به ازلية بوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني
انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر
على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى
القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث
انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه
استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث
والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته
فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان
تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا يخفى

في استحالته

في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم
والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات
العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده
ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل
في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام
الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث
التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله
وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل
لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا
والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها
حادثة وهذا التحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى

او وصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن
الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق
وجوده به وهو باطل او لا فيكون التكوين ايضا قديما مع حدوث
المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون
بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث
ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية
اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم
الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه
كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا
اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف
على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن
ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من
زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون

وجود

29

وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعنى الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبداء الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من
ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري فانه ازلي
واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون عندنا لان
الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول
ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون
بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون
للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح
القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين

اذا كان عين المكوّن لايكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق
سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لامعنى للخالق والاسود الا من قام
به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب
الى الراسخين من علماء علم الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له
ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال
التكوين عين المكوّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن
ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس
في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع
القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو
وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون

الاشياء

الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات
مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة
بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له
واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون
الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق
خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء
والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة
حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا
وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان
مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت
يسمى اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل
تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة لله تعالى
ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى
تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت
لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة

والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة
لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات
الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة
الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على
الوجه الاوفق والاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان
صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة
ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة
البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان
منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه في حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة
اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي
مع نفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه
وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق
على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي وتقرير الاول انا قاطعون برؤية
الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض
وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث

او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم
والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين
الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة
الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن
شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى ساير الموجودات
من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى
لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها
وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا يستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي
قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة
ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود
بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم
او العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون
خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد
رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من

الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما
وهو المعني بالوجود واشتراكه ضروري بهذا المعنى وفيه نظر لجواز ان يكون
متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية
وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك
فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا
وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت
المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض
بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم
ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال التحرك وهو محال واجيب بان كلا
من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا
مؤمنين كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا
لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار
حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع

الحركة

32

الحركة والسكون واجبة بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية
المؤمنين الله تعالى في الدار الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر
الصحابة واما اجماع الامة فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية
في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت
مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات
ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت
مسافة بينهما بحيث لا يكون بينهما في غاية القرب ولا في غاية البعد
واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب
منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من
مقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى
وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط
برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل
لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون

في الدنيا

بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية
عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية
مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات
والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح
بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم الرؤية لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته
ولا يرى للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية
على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها
اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي
والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال
الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عن ذلك كما فعل حين
سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان
الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي عليه السلام

هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما
الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع
مشاهدة يكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان
العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق
لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع وغير ذلك وحين رأى
الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود
تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان
العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء
بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم بط فان المشي من
موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات مختلفة متخللة وعلى حركات
بعضها اسرع من بعض وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا
ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت
في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه
من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر

والثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم
على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل
الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى
المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق
الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه
النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى
خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح
بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله
يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية
بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة
لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب
والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم
في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة
بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبانه

لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب
والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين
بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى
وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل
والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان
المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى
هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك
وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من
الطين كهيئة الطير والجواب ان الخالق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال
العباد كلها بارادته ومشيئته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد
ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان
الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي
لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق
بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان

وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته تمام
ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القوة القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار
فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان
[اي اذا كان افعال العباد كلها بارادته ومشيئته اه]
والطاعة قلنا الله تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم
منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى
للشرور والقبائح حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ولا معصيته
زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب
[يعني كما ان خلق القبيح وايجاده قبيح عندهم]
العبد القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادته تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد
مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله
تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع
الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني انه دخل على صاحب
ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال
سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه

الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة
فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا
ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى
او لانه لا يسئل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبده يامره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات
وباب التاويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها
ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل
للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار
وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم
ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح
تكليفه ولا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال
التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى
وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية
تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته

الجبر لازم قطعاً لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع
ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله
او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً او ممتنعاً
وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له
وايضا منقوض بافعال البارى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار
الا كونه موجداً لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال
وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا
لا كلام اى لا بحث في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان
ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في
بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصى
عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين
مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب
وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص

العبارة

36

العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه
(متعلق بلم نقدر)
للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب
واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل
قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم
(بل يحتاج الى البارى) (كانفراد الله تع بخلق السموات والارض)
ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شيء
وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا
لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى
شيء بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة
ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة
وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها
حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب
فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي
عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي

اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل
والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح
برضاء الله تعالى اي ارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال
الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق
بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة
مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى
ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل بها
الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل
لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة
الاسباب والالات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان
قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة
فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بانهم
لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون
مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة

وقدرة

وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء العرض فان قيل لو سلم استحالة
بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين
يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلت انما ندعي ذلك اذا كانت
القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل
المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون الا
مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل
باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء
القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة
بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد
تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه
لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها
معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية
واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل

[illegible]

فلا يلزم الترجيح بلا مرجح

في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع
في الحالة الاولى لانتفاء الشرط او لوجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء ومن ههنا
ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط
التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه
يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون
بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر
مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن
الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله
جواب
ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والالات والجوارح
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة
له فكيف يصح تفسيرها بها قلت المراد سلامة اسبابه والاته والمكلف
حال
كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب

الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة
التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والالات
لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول
فلا نم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان
تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم تحصل حقيقة القدرة
التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضي الله عنه
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان
لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
حال
فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع
باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا
الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال
الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت
للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها
كفر ايمان
بالفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة
المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين

قلت هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد
بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما
ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي
فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر
في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين للتعجيز دون التكليف
وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف
بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء
على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من
فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وبهذه نكتة في بيان
استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم
كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض
له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير لا

ان الله

ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه
يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل
ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد
على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب
انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان فقد قيد بذلك ليصلح
محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك
مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان الممكنات مستندة اليه
بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان
الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق
التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد يوجب حركة
المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى
وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد
بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع فيه للعبد اصلا اما التخليق
فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل
القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية

والمقتول ميت باجله اي بالوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان
الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد
بانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث
الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما
ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب
عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه
علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسب هذه الزيادة الى تلك الطاعة
بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب
العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق
الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبا
وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد
فيه تخليقا واكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى
خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره
والاجل واحد لا كما زعم الكعبي من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة

ان للحيوان

ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته
الغريزيتين واجلا اخترامية بحسب الآفات والامراض والحرام رزق
لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد
يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى
مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة
بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن
يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل
حراما طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى
معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب
على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق
نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان
رزقه وان ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء للشخص يجب ان ياكله ويمتنع
ان ياكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من
يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد اشارة

الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان
على ما قاله المعتزلة
العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى نعم قد تضاف
وهو مذهب المعتزلة
الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند
الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل
وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية
وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام
لان من ادى حقا واجبا عليه لا منة له على المؤدى عليه
فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له
ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في
الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له

يجب

41

يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح
العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني
وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغايب
على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون
بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة
كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري
ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب
وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه
محالا من سفه او جهل او عبث او بخل ونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار
وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة
المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب وتنعيم
اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب
من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على النصوص الواردة
فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر

وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه
وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا
للانبياء عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلايل السمعية لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال عليه السلام استنزهوا
عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال الله تعالى يثبت الله الذين آمنوا
بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك
ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام
وقال عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال
لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عليه السلام القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث
الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان
لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض
لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب انه يجوز

ان يخلق

ابو اسحاق شجاع

42

ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر
ما يدرك الم العذاب ولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح
الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق
في الماء والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم
نطلع عليه ومن تامل في عجايب ملكه وملكوته وغرايب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال
القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها بالذكر ثم اشتغل
ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها
امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة ويكون الكل
ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشأنه فقال فالبعث
وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى
قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة
بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه
وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى

يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم
بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه
فتلك الاجزاء اما ان يعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع
اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره
والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن
الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي
ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم
راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة
اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا
والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض
ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب
انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة

لا نطلع

لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه
طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء
ظهورهم حق لقوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم
القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما
منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله يدني
المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب
كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال سترتها
عليك في الدنيا وانا اغفرها لك في الاخرة فيعطى كتاب حسناته واما الكفار
والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا
لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منه فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل
الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن

فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادران يمكن من العبور عليه
ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح
الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق
لان الايات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من
ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات
والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه
مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد
وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان
تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم
وحوا عليهما السلام واسكانهما في الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل
اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر
فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى
سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة
لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا

لاخفاء

لاخفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فني
منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم يجوز ان يكون المراد ان كل
ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الموجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان
لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا
واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء
وذهبت الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب
والسنة والاجماع وليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت
الروايات فيها وروى ابن عمر رضي الله عنه انها تسعة الشرك بالله تعالى وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد
ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب
الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه

وقيل كل ما يوعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية أصر عليها العبد
فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها العبد فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق
انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها
فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر
اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج
العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان ولا تدخله
اى العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول على ما يجيء من ان
حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا
اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا
كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب ولا نزاع
في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة
الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر
ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان

عبارة

عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المقلد المصدق كافرا
بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات
والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية
وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا
بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمنين
احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة
فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج
او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه
وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا
احداث للقول المخالف لما اجتمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون
باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل
المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام

وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زنى العبد خرج منه الايمان فكان فوق رأسه كالظلة فاذا خرج من ذلك العمل رجع اليه الايمان
مصابيح

لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون
عليه احكام المرتدين ويدفنون في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق
في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر
احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب
مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك
والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا
اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا
في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه
بدليل السمع وبعضهم الى انه ممتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء

والمحسن

والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو
ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن
العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف
سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع
توبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر
المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في
وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب
وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي الثاني
ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب
واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد
جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات
الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع

بالنسبة الى الكل واحد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء
انما يكون للسؤال والمجازات الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى
انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه
لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر
الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة
بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم
والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك
المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة
وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب
المنافي للتصديق وبهذا تتأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار

او على سلب

او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر
بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو
والمغفرة بدون الشفاعة وبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها
عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام
يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بالمفهوم
المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث
في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما
لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال
انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا
بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر
مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد

اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب من الكبائر لا يستحقان
العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة
بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار
وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان
عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع
فتعين الخروج عن النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا
الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع
ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان
وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو
اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية
فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل في النار فهو خالد
فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة بلا توبة اذ المعصوم والتائب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار
على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة

بلا توبة

48

بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة
فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة دائمة خالصة والجواب
منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الايجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه
مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل
المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من
احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في
المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على
عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر
وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه
خبر مبتدا محذوف اي هو افعال
التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت
بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن

بالله اي تصديق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر
او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو
معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوايل علم الميزان العلم اما تصور
واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض
الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات
التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عم
وسلمه واقر به وعمل ومع ذلك يشد الزنار بالاختيار او يسجد للصنم
نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار
وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان
في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اي تصديق النبي عليه السلام
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا فانه كاف
في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك
المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة

دون

دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل
السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول
انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده
من علامة التكذيب في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال
او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من
ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام
شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد
له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا
في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا
اي مذهب جمهور المحققين — هو اختيار الشيخ ابي منصور رضي الله عنه والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك

وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل شققت قلبه فان قلت
نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم
واصحابه رضي الله عنهم اجمعين كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون
بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب
حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي
لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عم
مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب امنا
بالله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه
يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما
بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم
بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان
فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار
باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان
مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين

والمتكلمين

والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد
في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير
داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه وورد ايضا جعل ~~المعطوف~~ الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى
ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل
في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل
الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة
لا على رأي من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها
عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وقد سبق تمسكات
المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

لما مر من ان الايمان هو التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان
وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا
والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره الامام ابو حنيفة رضى الله عنه انهم
كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور فى غير عصر
النبى عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرايض ممكن فى غير
عصر النبى صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا ولا خفاء فى ان التفصيل ازيد بل اكمل وما ذكر من ان
الاجمالى لا ينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل
ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه
يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر
لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد
الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضياءه فى القلب
فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان

فقوله

فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع
مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق
لا تقبل الزيادة والنقصان بل قد يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد
الامة ليس كتصديق النبى عليه السلام ولهذا قال ابرهيم عم ولكن ليطمئن قلبى بقى
ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق
علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون
ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وانما ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها
واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام بعض المشايخ
ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى
يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة
فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
وهذا ما ذكر بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان

معرفة وهذا مشكل لان التصديقات من اقسام العلم وهو من
الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة
بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي
يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات
والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف
النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان
هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك
نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس
بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس
الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع
وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد
والاستكبار وهو من علامة التكذيب والانكار والايمان والاسلام
واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان
وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم

على احد

52

على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما
سوى ذلك وبهذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو
تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الخضوع والانقياد
للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام
حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم
ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها والا ظهر بطلان قوله
فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن
وهو بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل
قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا
المراد به ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عم لقوم وفدوا عليه اتدرون

الوفد الجماعة التي يرسل الى السلطان من اعيان القوم

ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما
قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول
انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان
للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تعالى
او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبرء
عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال
لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف
وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك
الى ذكر انشاء الله
انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما
يتصور عليه البقاء في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب
بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى فذهب بعض المحققين الى ان
الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج من الكفر لكن التصديق في نفسه
قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى

اولئك

اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله
وما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى
بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان
المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان
والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق
والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عم
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان
ذلك بقوله السعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد
يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون
الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة
والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من ان
القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان
والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه
النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع
اي العفو في الآخرة — لا جزم
بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل

بقوله انا مؤمن حقا
بقوله انا مؤمن ان شاء الله تعالى

جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي
الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا
والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذه اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى
بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع
كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين
ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت
رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل
الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر
الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا
والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل
احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل
به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس
الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد

جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث
كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وايدهم اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف
العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكر عن
الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق
في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة
بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا
في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك ثم قال
للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل
للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه
فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان
جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب
العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم القطعي امكان كون المعجزة
من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب

اضافة المصدر الى المفعول

الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار
امكان عدم الحرارة في النار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء
آدم عم وآخرهم محمد عليه السلام اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على انه قد امر
ونهي ومع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة
والاجماع فانكار نبوته على ما نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه السلام
فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة واما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار
المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال
بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا
بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن
احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه
من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه
شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما
انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور
المعجزة حد التواتر فان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته

بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه
العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع
الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم
وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله هذه الكمالات في حق من
يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان
وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر
العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم
الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية
والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام
الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى
الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض
النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع
محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون

خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي
به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روي ان النبي ع م سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا
وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في
التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من
عددهم او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر
الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرايط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن
ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية
فكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء
لم يذكر للنبي ع م ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من
الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان
وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة
صادقين ناصحين لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع

وتبليغ

وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي
عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
بالاجماع وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في امتناعه
بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فيجوز عمدا
عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينتبهوا عليه فينتهوا
عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة
والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغاير الدالة على الخسة ومنع
الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية
اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق
الاحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا
فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة
وافضل الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير امة ولا شك ان
خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه

والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على
كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره
على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل
ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاوثان انهم بنات الله محال باطل وافراط
في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه
الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان
من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر
ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح
انهما ملكان لم يصدر منهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة
كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان
السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده
والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه
ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد

والتفاوت

والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القران
ثم التورية والانجيل والزبور كما ان القران كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم
باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث
وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب
قد نسخت بالقران تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله عليه السلام
في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق اي ثابت
بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتني
على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة
تصح على كل ما تصح على الآخر فالله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن
من اصحاب محمد عم
المعراج فقال كان رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى
ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا
وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان

المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج
غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق
به الكتاب وقوله الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة
وقيل الى العرش وقيل فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد
الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء
مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله
وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك
في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله من غير
اقتران لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير
من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت
التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عم
وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة

والى تفصيل

والى تفصيل بعض الجزئيات المستبعدة جدا فقال فتظهر الكرامات على
طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
كاتيان صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش
بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب
ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد كما روي انه كان
من بين يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت فسمعا تسبيحها واما كلام العجماء
فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عم قال بينا رجل يسوق بقرة
قد حمل عليها اذ التفت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت
للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عم امنت بهذا وغير ذلك
من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر وهو بالمدينة جيشه بنهاوند
حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا من وراء الجبل لمكر العدو
هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم

من غير تضرر به وجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر
من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون بكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور
خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي عم من غير النبي اشار
الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد
الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك
الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار
بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا
الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده
والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك
من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة
من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد له من علمه لكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق
العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد
نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس
بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد
بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل

على الصحابة

على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود في الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن
بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق
رضي الله عنه الذي صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم
عمر الفاروق رضي الله عنه الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت رقية
زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عم لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى
الوفي رضي الله عنه من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
على هذا الوجه وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل لما حكموا بذلك
واما نحن فقد وجدنا دلايل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما
يتعلق به شيء من الاعمال ويكون التوقف مخلا بشيء من الواجبات وكان
السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل
الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب
فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضايل فلا وخلافتهم
ثابتة اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع
على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم

لابی بکر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلی رضی الله عنهم وذلک لان الصحابة قد اجتمعوا یوم توفی
رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم فی سقیفة بنی ساعدة واستقر رایهم بعد المشاورة
والمنازعة علی خلافة ابی بکر رضی الله تعالی عنه فاجمعوا علی ذلک وبایعه علی رضی الله عنه
علی رؤس الاشهاد بعد توقف کان منه ولو لم تکن الخلافة حقا له لما اتفق علیه الصحابة
ولنازعه علی رضی الله عنه کما نازع معاویة ولاحتج علیهم لو کان فی حقه نص
کما زعمت الشیعة وکیف یتصور فی حق اصحاب رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم
الاتفاق علی الباطل وترک العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بکر لما ایس من حیوته
دعا عثمان رضی الله عنه واملی علیه کتاب عهده لعمر رضی الله عنه فلما کتب ختم
الصحیفة واخرجها الی الناس وامرهم ان یبایعوا لمن فی الصحیفة فبایعوا حتی
مرت بعلی رضی الله عنه فقال بایعنا لمن فیها وان کان عمر وبالجملة وقع
الاتفاق علی خلافته ثم استشهد عمر رضی الله عنه وترک الخلافة شوری بین ستة
عثمان وعلی وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبیر وسعد بن ابی وقاص ثم فوض
الامر خمستهم الی عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحکمه فاختار عثمان رضی الله عنه
وبایعه بمحضر من الصحابة فبایعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعیاد
فکان الخلافة حقا له اجماعا ثم استشهد عثمان رضی الله عنه وترک الامر مهملا

فاجمع

فاجتمع کبار الصحابة من المهاجرین والانصار علی علی رضی الله عنه والتمسوا
قبول الخلافة وبایعوه لما کان افضل اهل عصره واولیهم بالخلافة وما وقع من المخالفات
والمحاربات لم یکن عن نزاع فی خلافته بل عن خطاء فی الاجتهاد وما وقع من الاختلاف
بین الشیعة واهل السنة فی هذه المسئلة وادعاء کل من الفریقین النص فی باب
الامامة وایراد الاسئولة والاجوبة بین الجانبین فمذکور فی المطولات والخلافة ثلثون
سنة ثم بعدها ملک وامارة لقوله صلی الله علیه وسلم الخلافة بعدی ثلثون سنة
ثم یصیر ملکا عضوضا وقد استشهد علی رضی الله عنه علی رأس ثلثین سنة
من وفات النبی صلی الله علیه وسلم فمعاویة ومن بعده لا یکونون خلفاء بل ملوکا وامراء
وهذا مشکل لان اهل الحل والعقد من الامة کانوا متفقین علی خلافة الخلفاء العباسیة
کعمر بن عبد العزیز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الکاملة التی لا یشوبها شیء من المخالفة
ومیل عن المتابعة ثلثون سنة وبعدها قد یکون وقد لا یکون ثم الاجماع علی ان
نصب الامام واجب وانما الخلاف فی انه هل یجب علی الله تعالی ام علی الخلق بدلیل
سمعی او عقلی والمذهب انه یجب علی الخلق سمعا لقوله علیه السلام من مات ولم یعرف
امام زمانه مات میتة جاهلیة ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبی علیه السلام
نصب الامام حتی قدموه علی الدفن وکذا بعد موت کل امام ولان کثیرا من الواجبات

الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم

بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم

وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات

الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار

والصغاير الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنايم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها

آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة من كل ناحية ومن اين يجب نصب

من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر

الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة

العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا

نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين بالكلية وهو المقصود الاهم

والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان

بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة

جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة

ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح

مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الثلثة

دون

دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا

ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس

خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع

مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا

الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه

الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق

ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري

ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملاء الدنيا قسطا

وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام

وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة

من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه

الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين

كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الدين واختلاف

الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل من

ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه يعني

يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر
واحد لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره احد فصار مجمعا عليه
لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا وعلويا لما ثبت
بالدلايل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم
وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد
المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ابن هاشم بن عبد المناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوئي بن غالب
ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر
ابن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس
وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضي الله عنه من قريش لانه ابن ابي قحافة بن
عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوئي وكذا عمر رضي الله عنه لانه ابن الخطاب
ابن النفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن
عدي بن كعب وكذا عثمان رضي الله عنه لانه ابن عفان بن ابي العاص
ابن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون
معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته

وايضا

وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل
الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى
قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا
للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد
قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب
عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه
ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول
الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام
بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة
ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل
من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز
نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب

الطاعة لكل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما
في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة
الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين
والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا
اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة باسه وشوكته
قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام
وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على عباد الله تعالى
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف
كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان
العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي ان الامام ينعزل بالفسق
والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند
الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه هو من اهل الولاية
حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في الكتب الشافعية

ان القاضي

ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب
غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة
انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد
وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها
وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه ولا ينفذ فيما ارتشى
وانه اذا اخذ القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز
الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة
كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض
السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة
خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى
فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون
الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق
والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر من اهل القبلة اذا مات
على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة
فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول

الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع
مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث
الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل
الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل
التي يتميز بها اهل السنة والجماعة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء
كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقايد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد في الاحاديث الصحيحة
من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا
اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
ولقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عم الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن
ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى
الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر
وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى

عليهم

عليهم اجمعين احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المحاربات والمنازعات فله محامل وتأويلات
فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها
والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز
اللعنة على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب
اللعنة وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن
عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة
وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لم يعلمه
غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا
على جواز اللعن على من قتله او امر به واجازه ورضي به والحق ان رضا يزيد بقتل
الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر
معناه وان كان تفاصيله احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره
واعوانه ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال
صلى الله عليه وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن وقاص في الجنة وسعيد بن
زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة رضي الله عنها والحسن

بل لا نتوقف على ايمانه بل نقول لا ايمان له

والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر
ما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل يشهد بان
المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ويرى المسح على الخفين في
السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر
ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه
ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله ادركت سبعين نفرا من الصحابة يرون
المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني
فيه مثل ضوء الشمس وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين
لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين
فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال ان
تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر وهو
ان ينبذ تمرا او زبيبا في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع

فكانه

فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم
تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار
مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ
ولي درجة الانبياء اصلا لان الانبياء معصومون مامونون عن خوف الخاتمة
مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون
الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل
ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي
الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض
المباحيين ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق
يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس
في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم
اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه
عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها

مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك
لا يقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل
الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن
الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان
النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك
نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال والتصاق بكفر لكونه
تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من
ان النصوص تحمل على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقايق تنكشف
على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان
ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من
الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام
فمن قذف عايشة رضي الله عنها كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة
كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها
كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات الكذب وعلى هذه
الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحلال حراما فان كانت

حرمة

حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل
ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين
النبي عليه السلام تحريمه كنكاح المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من
غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب
النبيذ الى السكر كفر اما لو قال للحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى
ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى
ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة
وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رضي الله عنه في كتاب الحيض انه لو استحل
وطي امراته الحايضة يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال
اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم
من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون
نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضاء
ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل
ويضحكون ويضربونه بالوسايد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله تعالى

او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال
عند شرب الخمر او الزنا بسم الله يكفر وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا
يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا
الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا
القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى
وبان المطيع في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا
كان او عاصيا لانه اما امن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد
من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان
لا ييأس لجواز ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة
لا يأمن لجواز ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل
ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى
ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار
يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار
والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد

من اهل

من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران او استحالة الرؤية او سب
الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن لما يخبره عن الغيب
كفر لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد عم
والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة
علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له
رئيا من الجن وتابعة ويلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم
اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق
المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه وبهذا
ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب
لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب
اليه المحققون من ان الشيئية تساوي الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي
وهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت
في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير
الشيء انه الموجود او المعدوم او ما يصح ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد

ای استعمال الشرعی

الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات
نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت
والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات
خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
معنى وقال النبي عليه السلام ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة
كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام
سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء قال فحفر بئرا وقال هذه لام سعد
وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية
اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان يحصى والله
تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام
يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم
حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في
صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم
موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف

المشايخ

68

المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافرين فمنعهم الجمهور لقوله تعالى وما
دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما
وصفه بما لا يليق به قد نقض اقراره وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم
وان كان كافرا فمستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية
عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذا اجابة واليه ذهب
ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد وبه يفتي وما اخبر به النبي عليه السلام
من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج
ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها
الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
علينا ونحن نتذاكر فقال عليه السلام ما تذاكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا
قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها
ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف في المشرق وخسف
في المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد رويت احاديث
وآثار في تفاصيلها وكيفيتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ

يعني انه يجب ان يقال يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا ولان [illegible] في الدنيا عام تشمل المؤمن والكافر ولا يستجاب في الامور الاخروية لان [illegible] خاصة بالمؤمنين [illegible] التعارض بين النصين ٢٣

قيل انها [illegible] البحر نار فتسوق الخلق الى بيت المقدس من اطراف الارض ٣

والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ ويصيب وذهب
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع
فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكماً
معيناً ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان
المسائل الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون
وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني
فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد
اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان
المخطئ معذوراً بل ماجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في
انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشايخ
وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه
وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعاً بشرائطه واركانه فاتى بما
كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي
مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صواباً

لما

لما كان لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم ح وفهمه
الثاني ان الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث
صارت متواترة المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجراً واحداً وعن ابن مسعود ان اصبت
فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة بعض الصحابة بعضاً في الاجتهادات
الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى
وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة
في شريعة نبينا عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد
بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه
الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب في كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل

البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل
من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل
رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله امر الملائكة
بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذي كرمت
علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر بالادنى بالسجود

للاعلى دون العكس الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين والملائكة من جميع جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم
تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه
المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات
العلمية والعملية مع وجود العوايق والموانع من الشهوات والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات
مع الشواغل والعوايق اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهبت
المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول
ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور والآفات
كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولي والصورة قوية على الافعال
العجيبة عالمة بالكواين ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب عنه ان مبنى ذلك
على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل
البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى
نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب عنه
ان التعليم من الله تعالى والملائكة هم المبلغون الثالث قد اطرد في الكتاب

والسنة

والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة
والجواب عنه ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى والايمان بهم
اقوى وبالتقديم اولى والرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى
اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر
الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى
وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان
يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى
يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف ساير عباد الله من بني آدم فرد عليهم
بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب
لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه
والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية
لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة تم الكتاب بعون الله
وحسن توفيقه على يد اضعف العباد الراجي رحمة ربه يوم الميعاد
عبد الباقي بن رضوان غفر الله له ولوالديه ولمن احسن
اليهما واليه ولجميع المؤمنين والمؤمنات اجمعين في اليوم
الثالث والعشرين من شهر جمادى الاخرى
لسنة اثني وثمانين والف ١٠٨٢

فائدة

ابو المنصور ماتریدی ایله ابو الحسن اشعرینك خلافلری بر قاچ مسئله ده در بیری
بودرکه اقرار ایمانده جزءمیدر دکلمیدر اشاعره جزءدر دیر ماتریدیه دکلدر دیر بری
بودرکه ماتریدیه ده ایمان زائد وناقص اولماز اشعریه ده اولور ماتریدیه
استثنا ایله ایمانه رضا ویرمز واشاعره ویرر واکثر ماتریدیلر قتنده کفار فروع ایله
مخاطب دکلدر خلاف اشاعره نك وبعض ماتریدیه نك که انلر قتنده مخاطبلردر
وماتریدیه قتنده بر آدم طاغ باشنده طوغسه بیوسه اکا دعوت دیرا اولماسه
اول کشی الله ایمان کتورمامك خصوصنده معذور اولمز مادامکه عاقل وبالغ اوله
ومادامکه هر شیئه عبرت ایله باقسه استدلال ایتمکه قدرتی اوله اما ترك عمل وترك
طاعت خصوصنده معذور اولور زیرا صنعتدن صانعه استدلال ایدوب هرکسه
فکر ایله صانعنی بلمك لازمدر اما کیفیت عبادت عقل ایله بلنمز اشاعره قتنده اول
کشی ایمانده ده اعمالده ده معذوردر ماتریدیه افعال الله معللة بالاغراض
اولمق جائزدر دیرلر اما اشاعره جائز دکلدر دیرلر ماتریدیه قتنده صفت
تکوین قدیمه در وسائر صفات قدیمه مخالفدر اما اشاعره قتنده فعلیه اعتباریه
در وماتریدیه قتنده الشقی قد یسعد والسعید قد یشقی اصلی معتبردر
اشاعره ده دکلدر ماتریدیه قتنده تکلیف بالمحال جائز دکلدر اشاعره جائزدر
ماتریدیه قتنده تکوین مکوّنك غیریدر اشاعره ده عینیدر ماتریدیه
ارسال رسل واجبدر اشاعره خلاف ایتمشلر وبعض علما نزاع لفظیدر دیو
تطبیق ایلمشلر وماتریدیه ده جبر وتفویض متوسطدر اشاعره جبر محضدر ماتریدیه
استطاعت فعل ایله در خلاف بعض اشاعره نك ماتریدیلر قتنده عبدده
فعلده بر کسب وخلق بولور وافعل الجزء لها ما کسبت بعده اشعریه انا
اشاعره انجق کسب ایدرلر ... تمت الرسالة

71

هذه حاشية المختصر للخطائی رحمه الله علیه رحمة واسعة
قد دخل فی ملك الحقیر بعون الله العزیز القدیر عجب الکتب
والتحریر رضوان بن سعید الحاجی عفی عنهما الرب الکبیر
اللهم بارك له ما دامت السموات والبدر المنیر
ییسر علمه ونفعه فی حیاته وقاته
علینا کل عسیر
آمین یا علیم
یا خبیر

فرض در رکم اولا صغار و کبار	مائل حب حیدر کرار
انو کیچون دیمیش رسول اله	حضرت حقه وال من والاه
ای که لطف اله طالب سن	روز محشر نجاته راغب سن
اولمه اول شاهه دشمن بدخواه	هدف تیر عاد من عاداه

فضولی قدس سره
حدیقه

تعریف
العلم علی مذهب الحکماء هو صورة حاصلة [illegible] النفس
لا بحال النقیض
العلم علی مذهب المتکلمین هو صفة [illegible]
بين الاشياء
العلم علی مذهب المنطقیین [illegible]
الشیء فی العقل
کذا فی حاشیة [illegible]
فتنبه

[illegible] اللفظ واحد معنیان حقیقة
او مجاز [illegible] اوقعلقات واریده او باحد
ضمیریه احد المعنیین وبالضمیر او بغیره الآخر
معناه الاخر [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

نحمدك اللهم على ما اعطيتنا من سوابغ النعم • وبوالغ الحكم • ونصلي على نبيك الهادي للعرب والعجم • على وجه اكمل واتم • قوله نحمدك آثر الحمد على الشكر لان الحمد يعم الفضائل والفواضل وان الشكر يختص بالاخير وكان لله تعالى من عظايم النوال • ما لا يحصر بالعد والاحصاء وله تعالى من صفات الكمال • ما لا يحوم حوله الانتهاء والفناء • ولان تصدير الكتاب بثناء الله تعالى للعمل بموجب حديث الابتداء وانه ورد بلفظ الحمد قال النبي عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اجذم • ولانه لموافقة الكتاب بكتابه المجيد • وانه ورد بلفظ التحميد • وعلى المدح لانه يعم ما لا اختيار للممدوح فيه والحمد يختص بما للمحمود فيه اختيار وقيل المدح يعم غير الحي ويكون قبل الاحسان وبعده والحمد يختص بالحي ويكون بعد الاحسان فالحمد اولى لدلالته على كونه تعالى حيا وصل احسانه الى العباد وان ما له تعالى من صفات الكمال • وجزيل النوال صادر باختياره تعالى وانما قيدنا بالاختيار • على ما ليس بالاختيار • لا يخفى على ذوي الابصار • ولما ذكرنا لاثر الوجهين في الاول وآثر الجملة الفعلية على الاسمية مع كونها عاطلة عن حلية الدوام والثبات الذي يدل عليه الاسمية لان الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجددي وانه اولى بالاعتبار في هذا المقام من الثبات والدوام لدلالة الاول بمقتضى المقابلة على ان ما يقابل بالحمد من انواع الانعام • واصناف الافضال التام متجددة على الاستمرار فلا يخلو لمحة عن انعام جديد • ومزيد الاحسان غب مزيد • فظهر وجه اختيار صيغة المضارع من بين صيغ الافعال • واما اختيار صيغة المتكلم مع الغير على صيغة المتكلم وحده كما ذكر في المفصل فلدلالته على عظم شأن حمده لما يتضمنه من الاشارة الى ان هذا الامر العظيم • والخطب الجسيم • مما لا يمكن ان يتولى به وحده بل يحتاج الى المعاون في تعظيم وحمده وظهر • وتمايد على ان فيه اشارة الى ان حمده تعالى ليس بمجرد اللسان بل بالجنان والاركان

الخ

ايضا على ما قال الامام الرازي ان حمد الله تعالى يعم الموارد الثلاثة • ووجهه ان يجعل ما يحمد به من الموارد حامدا كما يجعل ما يقطع به قاطعا كالسكين وهذا كما ذكره بعض اهل التحقيق في قوله عليه السلام صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ ان صلوة الجماعة هي الصلوة بالظاهر والباطن وصلوة الفذ هي الصلوة بالظاهر فقط • وآثر حرف الخطاب في نحمدك على اسم الله تعالى الدال على استجماعه تعالى لجميع صفات الكمالات اشارة الى ان هذا الاستجماع من الظهور بحيث لا يحتاج الى الدال عليه في الكلام بل ربما يعد ان ذكر ما يدل عليه اوفق بمقتضى المقام بل يلهم الدلالة عليه فوق تحرك الاقبال • وداعي التوجه الى جنابه على الكمال حتى خاطبه على ما يجيء بيانه في اللطيفة المختصة بالالتفات في اياك نعبد وآثر تأخير المفعول على تقديمه الدال على الاختصاص المناسب للمقام كما ذكر في المفصل لان تقديم الحمد كما سيجيء اشد طباقا لمقتضى المقام وجار على ما هو الاصل من تقديم العامل على المعمول وما فيه من لطف الاشارة الى ان ما يشعر به تقديم المفعول من الاختصاص او كفت شهرته واستقراره في العقول مؤنة ذكر ما يدل عليه بل ربما يعد ان ذكره من فضول الكلام مع ان معتبر الاختصاص هنا لا يصفو عن شوب شبهة لان المناسب هنا قصر الافراد وانه يتوقف ظاهرا على ان يعتقد المخاطب ان الحامد المؤمن مشترك في ما فيه وتحمل التقديم على مجرد الاهتمام وان كان واقعا للشبهة لكنه تحتمل لخلاف الحق احتمالا راجحا لان التخصيص لازم للتقديم غالبا • وآثر كلمة يا الموضوعة لنداء البعيد على قبل في قوله يا من شرح مع انه سبحانه اقرب الينا من حبل الوريد هضما لنفسه واستبعادا لها عن مظان الزلفى وقدم شرح الصدر على تنوير القلب لان الصدر وعاء القلب وشرحه مقدمة لدخول النور في القلب وذكر البيان في شرح الصدر والتبيان في تنوير القلب لان التبيان ابلغ من البيان على ما تقرر من ان الزيادة في اللفظ توجب الزيادة في المعنى لانه بيان مع دليل وبرهان وتنوير القلب اقوى من شرح الصدر والابلغ احرى بالاقوى والقياس فتح التاء في التبيان كالتكرار فكسرها شاذ وتمام من تلخيص البيان انما هو بينه وجعل خالص الصافي القصور في افهام المرام • وصار

عن كون التفتازاني اعلام المقاصد والمرام ولوامع التبيان يجوز ان يكون من اضافة المشبه
الى المشبه كلجين الماء اي التبيان الذي هو كالبروق اللامعة في الاضاءة وصح ذلك الجمع
لان التبيان للجنس فيصح اطلاقه على الكثير واما للمبالغة ويجوز ان يكون استعارة
بالكناية تشبيها للتبيان بالبرق الخاطف ويكون اثبات اللوامع على انها
جمع لامعة بمعنى اللمعان لكونها مصدرا على زنة فاعل للتبيان استعارة تخييلية
هذا والانسب بقوله من مطالع المثاني ان يعتبر تشبيه التبيان بالشمس او النجم
الثاقب ولا يبعد استعمال اللمعان فيها وان كان اكثر ما يستعمل في البرق
والمثاني يجوز ان يكون بالباء الموحدة بعد الميم بمعنى الالفاظ وان يكون بالثاء
المثلثة بمعنى القرآن والاول انسب في مقابلة المعاني ومطالع المثاني من اضافة
المشبه به الى المشبه اي المثاني التي هي كالمطالع ولا يخفى ما في الجمع بين اسامي الكتب
من التلخيص والايضاح والتبيان والمطالع وذكر البيان والمعاني سيما
مع التلخيص والايضاح من اللطافة قوله ونصلي ينبغي للعاقل ان يستعين
في جميع اموره وكل شؤونه بجناب الحق سبحانه ويسأله افاضة طلبته والجاح
بغيته لكن لا بد من نوع ملاية وقرب معنوي بين المفيض والمستفيض ولكوننا
متعلقين غاية التعلق بالعلائق البشرية والعوائق البدنية ومتدنسين بادناس
اللذات الحسية والشهوات الجسمية وكونه تعالى في غاية التجرد ونهاية التقدس
يكون الملاية منتفية راسا فاحتجنا في سلوك سبيل الاستفاضة منه جل وعلا
الى متوسط له وجه تجرد ووجه تعلق فبوجه التجرد يستفيض من الحق وبوجه التعلق
يفيض علينا لان وجه التجرد يتسبب لملايمته لجناب الحق تعالى ووجه التعلق لملايمته
لنا وهذا المتوسط اصحاب الوحي واعظمهم رتبة وارفعهم مرتبة نبينا عليه السلام
فلذا توسل ارباب التصانيف في مستهلها ومفتتحها بالصلوة عليه صلى الله عليه وسلم
ولذلك ايضا توسلوا بالصلوة على الآل والاصحاب لكونهم متوسطين بيننا وبينه
عليه الصلوة والسلام فان ملاية الآل والاصحاب بجنابه عليه السلام اكثر من ملايمتنا له
وملايمتنا

وملايمتنا للآل والاصحاب اكثر من ملايمتنا له عليه السلام وكلما كانت الملاية اكثر ولو هذا كان امر الافاضة
اتم وحصول الافاضة اكثر واثر لفظ النبي على الرسول لما في لفظ النبي من الدلالة على الشرف
والرفعة على ما قيل انه من النبوة وهي ما ارتفع من الارض وفي الصحاح فان جعلت النبي ماخوذا
منه اي انه شرف على سائر الخلق فاصله غير الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول قوله المؤيد دلائل
اعجازه دليل الشيء ما يوقف به ذلك الشيء فدلائل الاعجاز المعجزات التي يعرف بها اعجازه عليه السلام
للمتحدين عن معارضتهم والايات المتلبسة بما اتى به منها وجعلها اضافة دلائل الاعجاز اليه كافي
قولهم حب رمانك لانه لا يتعارف وصفهم باعجاز المتحدين وانما يتعارف وصف
معجزاته بذلك فدلائل اعجازه بمعنى معجزاته وفيه انه لا يحسن جعل المعجزات دلائل اعجاز
نفسها للمتحدين ثم معنى تاييد المعجزات وتقويتها باسرار البلاغة ان اعلى المعجزات وابهرها واظهرها
واسناها هو القرآن واعجازه لما فيه من اسرار البلاغة ولطايفها ولا يبعد ان يراد بدلائل الاعجاز
دلائل اعجاز القرآن والاضافة الى الرسول بادنى ملابسة لانضياف القرآن اليه ومعنى
تاييدها باسرار البلاغة انها اقوى دلائل الاعجاز وما يتقوى في اثبات المدلول يتقوى الدليل
قوله في مضمار الفضل المضمار مدة تضمير الفرس وهو ان تعلفه حتى يسمن ثم ترده الى
القوت وذلك في اربعين يوما ويطلق على موضع التضمير ايضا كذا في الصحاح وفي كتاب
الحلاصة في اللغة المضمار الميدان والمراد هنا مسابق الفرسان وكانت العادة ان يغرز
في الميدان المسابق قصبة فمن اعدى فرسه واخذ القصبة عد سابقا فاحرز قصبة
السبق كناية عن السبق والبراعة من برع الرجل اذا فاق اقرانه والكلام تمثيل شبه
حال الآل والاصحاب في السبق على من سواهم في باب الفضل بحال من سبق من الفرسان في الميدان
واستعمل هنا الالفاظ المستعملة ثمة من غير ان يحتمل التجوز في المفردات ويحتمل المكنية والتخييلية
والترشيح قوله يسعد التفتازاني عفا عنه رحمه الله ان الاولى لسعد باللام دون الباء وكانه
وجه ان الدعاء هنا بمعنى التسمية وانه يتعدى الى المفعول الثاني بلا واسطة قال الله تعالى ايا
ما تدعو اي تسمونه فاصل الكلام المدعو سعد التفتازاني بالنصب وادخال حرف
الباء للتقوية والمتعارف في التقوية اللام دون الباء ويمكن ان يعامل معاملة سميته بزيد

ايضا تسمية بزيد فلا يبعد ان يستعمل الدعاء بمعنى التسمية استعمالها في التعدية بالباء
الى المفعول الثاني ويؤيده قول صاحب الكشاف في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها اي فسموه بها وان ابيت فاعتبر تضمين معنى الاشتهار او التسمية
قوله سواء الطريق آثره على سواء الى او لسواء ملاحظة لما قيل ان الهداية اذا تعدت بنفسها
يراد بها معنى الايصال واذا وصلت بحرف الجر من اللام او الى يراد بها معنى الدلالة قال الله تعالى
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم قوله فوق الغوغاء جمع قوة
وهي في الاصل حلق يجتمع على شكل قوة الطير استعيرت لنكتة الكلام ولطائفه
وهي استعارة مصرحة ولذا قال سبكتها ايدي الافكار ففيه مكنية تخييلية وترشيح
قوله الجم الغفير اي الجمع العظيم من الجموم وهو الكثرة ومن الغفر وهو الستر اي لهم من الكثرة بحيث
يستر ما وراءه او وجه الارض وتعالى ابن الحاجب الغفير على اعطاء فعيل بمعنى فاعل حكم
فعيل بمعنى مفعول قوله قد قلبوا احداق الاخذ والانتهاب اي اخذ الغنيمة يراد به جدهم
في النظر الى الكتاب بعين الاخذ والانتهاب كما لا ينظر اليه بعين القبول وعين الانصاف
وقس عليه معنى مدوا اعناق المسخ على الكتاب والمسخ تبديل صورة بصورة ادون من الاولى
ففيه اشارة الى انهم لو اخذوا من هذا الكتاب شيئا وعبروا عنها بعبارتهم كانت العبارة ادون
من عبارة الكتاب قوله اضرب عن هذا الخطب بتقاصر اي صرف عنه اي اصرف نفسي عنه قال الله تعالى
افنضرب عنكم الذكر صفحا واصله في الراكب اذا اراد ان يصرف مركبه ضربه بقضيبه فوضع
الضرب موضع الصرف وفي المصباح ضربت عنه اي تركته وامسكت عنه فعلى هذا لا حاجة الى
اعتبار حذف مفعول اضرب وكانه بيان لحاصل المعنى لانه معنى اخر غير الصرف قوله صفحا
اي اعراضا والاعراض وموضعا على انه مصدر او مفعول له او حال وقس بالاوجه الثلثة
قوله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا كاشحا قوله كشحا الكشح ما بين الخاصرة الى الضلع
الخلف تقول طوى فلان عني كشحه اي قطعك كذا في الصحاح ومعنى دون مرامهم قدام
مطلوبهم وقبل الوصول اليه قوله بأسرها اي بجميعها والاسر القد الذي يشد به الاسير
واذا ذهب الاسير باسره فقد ذهب بجميعه ويقرب منه قولهم هذا الشيء برمته وهي قطعة

الحبل

الحبل البالية قوله وعن لوثها اي بكلها وهو متعلق بمحذوف اي قبولا ناشئا عن لوثها
وانه يستلزم نشاء القبول عن جميعها وقيل عن لوثها الى اوليها وكلمة عن دون من او الباء وقيل
عن جميعها التعبير بالجزء عن الكل وقيل متباعدا عن لوثها فيفيد المبالغة في العموم واورد عليه
بانه ربما يوهم خلاف الحق لان التباعد عن اللوث كما يكون بعد المجاوزة عنه يكون قبل الوصول اليه
ايضا وقيل اي متجاوزا عن لوثها وفيه انه بمعنى تجاوز عنه عفا اللهم الا ان يعتبر تضمين التعدي
والمجاوزة فينبغي ان يقدر من اول الامر التعدي والمجاوزة قصد الشرح وتحرزا عن التكرار قوله
قد نصب اليوم ياقوته نصب الماء نصبوا نغارة وعن الاصمعي الناصب البعيد والتروا المنظر
والاكمه لطف عوله خلا بالامر خاف شيخ الخلاف لا لتمر له والمراد هنا الاختلاف بالنتيجة والادراج
جمع درج ودرج الكتاب طيه لعاذهب دمه ادراج الرياح اي هدر والمراد هم بقية
اثار السلف يا بني من اثارهم من لطائف الفوائد وشرائف الزوائد في هذا الفن او رواج
ونفاق سوقه الا اعتداديه والالتفات اليه او من يوزن فوائد الفن ويبشرها ويروجها
بالاشتغال بمباحثه واستخراج لطائفه وقيل المراد من بقية اثار السلف المولى الاعظم
برهان الدين الكلواني رحمه قوله وسالت باعناق مطايا تلك الاحاديث البطاح
مثل واسع فيه دقائق الخفي يجمع على الاباطح والبطاح على غير القياس والمعنى
ذهبت تلك الاحاديث وتخصيص الاعناق بالذكر لان السرعة والبطوء في سير الابل
انما يظهران فيها غالبا والكلام متضمن تشبيه الحال ذهاب تلك الاحاديث بحال
السائرين على المطايا في البطاح وسيلان البطاح باعناقها ويجوز ان يعتبر تشبيه الاحاديث
بالسائرين عليها في الذهاب على سبيل الاستعارة بالكناية ويكون اثبات المطايا للاحاديث
تخييلية وذكر الاعناق وسيلان البطاح بها ترشيحا وان يعتبر تشبيه الاحاديث
بالمطايا على طريقة لجين الماء ويكون ذكر الاعناق وسيلان البطاح بها ترشيحا للتشبيه
قوله واما الاخذ والانتهاب ذكر اولا ان الجماعة سألوه اختصار الشرح معللين
بان ارباب الطلب قد تقاصرت هممهم وان اصحاب الانتحال قصدوا الاخذ والانتهاب
واعتذر ثانيا عن عدم انجاح مسئولهم بما ذكر ان الاتيان بما يستحسنه جميع الطباع ليس في

قدرة البشر وان هذا الفن قد كسد سوقه وذهب رواجه ووقع ثالثا تعليل
ما يحتاج الى الدفع بان الاخذ والانتهاب او ينبسط لارتكاب من يرتكبه الفاضل الذي
يقع الاخذ والانتهاب في كلامه او ينبسط لارتكابه من يرتكبه ويؤيده الاول قوله
فللارض من كاس الكرام نصيب فهو كالتعليل لما تقدم وذكر اللبيب ربما يرجحه
ايضا وفي بعض النسخ وللارض بالواو وهذا يستقيم على الوجهين اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فهو على طرز قوله وكيف يبهراه ومنظوم في سلكه مما ذكرنا علم وجه ذكر
اما في قوله اما الاخذ وهو من التفصيل المجمل الواقع في ذهن السامع فانه لما اعتذر من
عدم الاسعاف بمسئولهم وقع في ذهن السامع انه باي شيء يدفع ما عللوا به سؤالهم فقال
اما الاخذ وقوله فللارض له مصراع اوله شربنا واهرقنا على الارض جرعة وقد يروى
وللكاس في ارض الكرام نصيب ونعم الكاس بالخنزير ولا يحسن ملايمة للمصراع الاول
ولئن كان لا يخ هذا عن لطف حيث يكون اشارة الى شناعة اهل الانتحال **قوله** ينهر
اي يمنع من النهر وهو المنع والزجر ولا يخفى لطف التعبير عن المنع بلفظ النهر وعن الطالبين
بلفظ السائلين لمكان ذكر الانهار ومطابقة نظم التنزيل واما السائل فلا تنهر مع
توافقهما في المعنى **قوله** ومثل هذا متعلق بقوله يليق وان كان الفاء فيه للسببية
لانها وقعت في غير موقعها على ما قالوا انه قوله الفاء وربت فكر **قوله** الشغف العشق والتوام
الولوع والظما العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار عند اشتداد الحر والاوام
حر العطش والاقتراح طلب الشيء من غير روية وفكر فمعنى قوله اقترحهم ومسئولهم ومطلوبهم
ونحوها اشارة الى انهم سألوا ذلك من غير فكر وروية وفيه مبالغة في كونه مطلوبا لهم
وثانيا الاول في مقابلة الاول وثانيا الثاني بمعنى صارف من ثنيت العنان اي صرفته
قوله وثاني العناية الاولى ان يكون بدون الواو وليكون قوله ثانيا حالا من فاعل انتصب لانه لا يظهر
ما يصلح للعطف عليه لان ثانيا الاول اما صفة مصدر محذوف اي انتصابا ثانيا او ظرف
وثانيا الثاني لا يصلح لشيء منهما ولا لجعله حالا او كما قد يقدر حالا من فاعل انتصب
ليكون هذا معطوفا عليه اي انتصبت مجتهدا وثانيا العنان العناية او يقدر فعل معطوف على

انتصب

انتصب ليكون هذا حالا من فاعله اي واجتهدت او شرعت ثانيا العنان العناية
ولا يخفى ما في قوله وثاني العناية اليه ثانيا من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح
قوله جمود القريحة بالجيم وخمود الفطنة بالخاء المعجمة القريحة اول ما يستنبط من البئر استعير
لما يستنبط من العلم لجامع التسبب للحيوة فان احدهما سبب حيوة الارواح والاخر سبب
حيوة الاشباح ثم لمحل العلم وهو الطبيعة فهو مجاز في المرتبة الثانية والقريحة بفتح
بالنبات والحدث ففي ذكر الجمود مع القريحة التي هي الماء في الاصل وحمل الجمود بالقريحة لطف
ظاهر والقرص الريح العاصفة فيناسب ان يحمل الخمود بها لان الريح تخمد النار ففي
وصف قريحة بالجمود وفطنة بالخمود اشارة الى ان طبيعته كالماء والنار وهو
غاية جودة القريحة ولطف الطبيعة **قوله** اجوب الجوب القطع كل الخبر اي في غمرة
الارجا اي مظلم الاطراف **قوله** وفضضت عنه ختام بالاختتام التقويض نقض البناء
من غير هدم والخيام جمع خيمة ومعنى نقضها بالاختتام ان الكتاب قبل الاتمام لاحتجابه
عن نظر الانام كان كمن ضرب عليه الخيمة واظهاره على الناس بعد الاتمام كان كنقض
الخيمة ورفعها ومعنى قوله بعد ما كشفت اي انكشف والاغر وجوه الالطاف النقاب ثم
قوض عنها الخيام كي تنكشف وجوهها على الاداني والاقاصي والخرايد جمع خريدة وهي
الحيية من النساء كني بها عن حسناوات الانام ما كان على الغمام النقاب وفي بعض النسخ
قوضت عنه الخيام وفي بعضها خيام الاختتام ومعنى اضافة الخيام الى الاختتام
انها ضربت عليه لاجله وفي بعضها فضضت عنه ختام بالاختتام الفض الكسر والختام
ما يختم به من طين ونحوه ومعنى فضه بالاختتام ان الكتاب قبل التمام كان محجوبا عن اعين
الانام كالشيء المختوم فاذا اختتم فقد زال ما يحجبه عن نظر الناظرين وتمكنوا من النظر
اليه فصار ذلك كفض الختام ووضع الزوايد على طرف الثمام وهو نبت ضعيف
ربما يحشى به خصاص البيوت كناية عن تسهيل اخذها وتحصيلها وتيسير طرق
الوصال اليها اي ادنى الشيء يرونق الحجي ارهف شفرته حددها **قوله** هو الثناء بالالف
الثناء وان اختص باللسان حقيقة لكن ذكره لغواية التنصيص على مقابلته للشكر

والتصريح باختصاص الحمد باللسان وانه مدار ما قصد هنا من بيان الفرق
والنسبة بينهما وظهور ما سيورد من توزيع النسبة بينهما على تعريفهما و
ولذا قال سواء تعلق بالنعمة او بغيرها وسواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان
وان كان الاطلاق في التعريفين يغني عن ذكر هذين التعميمين وقد يوجه
ذكره بان الثناء قد يطلق على ما ليس باللسان حقيقة كما في قوله اثنى الله سبحانه
على ذاته وفي الحديث انت كما اثنيت على نفسك فلا بد من ذكر قيد اللسان
احترازا عن ذلك ويتوجه عليه ان كون اطلاق الثناء عليه بطريق الحقيقة
ممنوع ولو سلم فالظاهر ان المراد من كونه باللسان ان يكون قولا ولا شك ان
ذلك قول وان لم يكن بجارحة اللسان لتنزهه سبحانه عنه ووجه
التعبير عن كونه قولا بكونه باللسان ان الغالب ان القول يكون
به ويتبادر من كونه به ان يكون قولا وبالجملة فثناء الله ان كان
حقيقة فحمده ايضا كذلك وان كان مجازا فمجاز فلا وجه للاحتراز
بقيد اللسان عنه لانه على الاول لا يصح الاحتراز بل لا يصح التعريف
الا بما ذكرنا من ارادة القول وعلى الثاني لا حاجة الى الاحتراز واعلم
ان بين التعريف الذي ذكر هنا وبين ما ذكر في الشرح وهو الثناء
باللسان على الجميل عموما من وجه لانه ترك هنا قيد كونه على الجميل
وذكر قيد كونه على قصد التعظيم لا على الجميل بخلاف المذكور
ثمة على عكسه ويصدق المذكور ثمة على ثناء على الجميل لا على قصد
التعظيم بخلاف المذكور هنا فان اعتبر في حقيقة الحمد كلا الامرين
فالخلل في كلا التعريفين لاشتمال كل منهما على واحد منهما وان اعتبر
كونه على الجميل فقط فالخلل في التعريف المذكور هنا وان اعتبر
كونه على قصد التعظيم فقط ففي المذكور ثمة ولا يبعد ان يرجح الاخير
فيستقيم ما ذكر هنا بان احدا اذا اثنى على ظالم بانواع الثناء على ما فعل

من

من نهب الاموال وقتل النفوس بغرض على قصد التعظيم
فالظاهر انه حمد ولذا لم يذم هذا الحامد لان حمده لم يقع في محله اللهم
الا ان يقال الجميل اعم من ان يكون جميلا في الواقع او بجعل الحامد
جميلا والظاهر ان الحامد في الصورة المذكورة يجعل المحمود عليه جميلا
ويصوره بصورته يعني شيء وهو انهم ذكروا ان الحمد يخص الامر
الاختياري وما ذكر هنا مطلق عن التقييد به ولا يبعد ان يرجح الاطلاق
بانه لا يوجب اشكالا في حمد الله تعالى على صفاته لان ليست باختياره
تعالى عندهم والا لزم حدوثها كما عرف في موضعه ولا يحوج الى تاويل
في الحمد على الملكات النفسانية من العلم والشجاعة والحلم ونحوها قوله
او بالجنان لا يقال كيف ينبئ الشكر الجناني اعني الاعتقاد عن التعظيم
لانه لا معنى لانبائه بالنسبة الى نفس الشاكر ولا يتصور بالنسبة
الى غيره لعدم اطلاعه عليه ولو اطلع الشاكر بقول او فعل فذلك المطلع به
هو المنبئ حقيقة فيكون هو الشكر لا الاعتقاد فلا يكون تعريف الشكر
بالمنبئ جامعا ولا قولا او بالجنان صحيحا لانبائه عن انباء الاعتقاد لانا
نقول معنى الانباء ان يفيد معرفة المنبئ عنه ولا يقدح فيه الجهل بالمنبئ
ولا ريب في تحقق ذلك في الشكر الجناني وما ذكر من حصر الانباء في
المطلع المذكور ان اريد به حصر الانباء عن تعظيم المنعم فعليه منع ظاهر
بل هو منبئ عن التعظيم والاعتقاد عن التعظيم وان اريد به حصر الانباء
عن الاعتقاد فمسلم ولا ضرر لان الكلام في الانباء عن التعظيم وقد
توجه السؤال على ما ذكر ان الاعتقاد بالجنان من افعال الشاكر بانه
ليس شكرا لانتفاء الانباء فيه لعدم العلم به ولو اطلع عليه بامر فذلك
المطلع هو الشكر لا الاعتقاد ولانه المنبئ دونه فيجاب بان الانباء
متحقق فيه كما ذكرنا والاطلاع عليه لا يلزم ان يكون من الشكر حتى يجعل

شكراً فضلاً عن ان يكون هو الشكر بل يجوز ان يكون من غيره باطعام
او اخبار ولئن كان من جهته لا يلزم ان يكون الشكر هو هذا المطلع
لا ما يطلع عليه من الاعتقاد وكيف ومعنى الانبا متحقق فيه جزئياً
غاية الامر ان يكون هناك شكران احدهما القول او الفعل المطلع
والآخر ما يطلع عليه من الاعتقاد والانبا احد الشكرين عن الآخر لا يوجب
عدم كون الآخر شكراً قوله فمورد الحمد لما كان الظاهر من التوبيخين
هو النسبة بين الموردين وبين المتعلقين ويظهر منها بين النسبتين
النسبة بين الحمد والشكر فرع ما يظهر من التوبيخين عليهما ثم ما يظهر
من هذا الظاهر عليه جرياً على ما هو قاعدة التعليم قوله هو اسم
للذات الواجب اي بالذات لانه المفهوم من الاطلاق وذكر الصفتين
لاعلى الوجوب الذاتي واستحقاق جميع المحامد كانه تلويح بوجه لطيف
الى استجماع اسم الله تعالى لجميع صفات الكمال اما الوجوب الذاتي
فلانه يستتبع سائر صفات الكمال وقد فرع بعض المحققين بعضها عليه
والتحقيق انه يمكن تفريع الكل عليه واما استحقاق جميع المحامد فلان
كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال عن الثبوت له سبحانه
وتعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا
لجميع المحامد واما وجه استجماع اسم الله تعالى لجميع صفات الكمال
ودلالته عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق
هذا الاسم فيفهم منه كما اشتهر حاتم بالجود في ضمن اطلاق هذا
الاسم فيفهم هذه الصفة منه وكذلك فرعون الذي عادى موسى
عليه السلام اشتهر بصفة الظلم في ضمن اطلاق هذا الاسم فيفهم هذه
الصفة منه ولا يفهم من اسمه العلم ولذا لا يفهم صفات الكمال من
اسم الرحمن كما يفهم من اسم الله تعالى ح ت ح فالمستجمع

هو

هو اسم الله تعالى دون غيره وفيه بحث لان الظاهر
ان اشتهاره تعالى بصفات الكمال لا يتقيد في ضمن اطلاق اسم
دون اسم غاية الامر ان يختص ذلك بالجلالة تعالى ولو
استعمالا فينبغي ان يكون الرحمن ايضا مستجمعا الآن يقال
الرحمن من الصفات والذات فيه مبهمة وضعا بل الابهام فيه
لازم قطعا حتى لو لوحظ تعين ما خرج عن مقتضى وضعه فلا دلالة
له على خصوص ذاته تعالى وضعا وتجرد الخصوص في الاستعمال لا يوجب
انفهام اوصاف هذا الخاص منه فلا يبعد ان يوجه الاستجماع
بان هذه الذات المخصوصة هي المشهورة بالاتصاف بصفات
الكمال فما يكون علما لها دالا عليها بخصوصها يدل على هذه الصفات لا ما
يكون موضوعا لمفهوم كلي يعم هذه الذات وغيرها وان اختص في
الاستعمال بها كالرحمن فانه موضوع لذات لها الرحمة الكاملة وخص
في الاستعمال به تعالى وفي هذا انه يلزم ان يفهم صفة الظلم من العلم الذي لفرعون
الذي عادى موسى عليه السلام قوله والعدول الى الجملة الاسمية
يعني ان قوله الحمد لله كان في الاصل جملة فعلية اي حمدت الله حمدا
او حمدت حمد الله فحذف الفعل مع الفاعل واقيم المصدر مقامه وجعل
الجملة اسمية للدلالة على الدوام والثبات كما قالوا في سلام عليك
وفي عبارته حيث جعل العدول للدلالة على الدوام دون اسمية الجملة
دفع لما يقال قد صرح الشيخ عبد القاهر رحمه الله بانه لا دلالة في زيد
منطلق على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد وذلك لان الشيخ انما نفى الدلالة
عن نفس الاسمية فلا ينافي كون العدول الى الاسمية للدلالة عليه

اي بنفس العدول

لان الدال حينئذ اما نفس العدول او الاسمية بانضمام العدول هذا
ولكن سيأتي في احوال المسند ان كونه اسما لافادة الدوام لاغراض
يتعلق بذلك الدوام ولا تعرض فيه للعدول اصلا فيدل بظاهره
على ان نفس الاسمية تدل على الدوام ويمكن ان يقال ان الاسمية
تدل بالنظر الى اللفظية على مجرد الثبوت كما ذكره الشيخ عبد القاهر
وعقلية على الدوام كما ذكره الرضي في الصفة المشبهة انها لم تدل
على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل اذ الاصل في كل ثابت دوامه
فالشيخ نفى الدلالة اللفظية على الدوام فلا ينافيه اثبات الدلالة
العقلية عليه فان قلت الحمد لله جملة اسمية خبرها ظرفية
والظرفية فعلية تقديرا ولذا جعلوا اختصار الفعلية مقتضيا
لايراد الظرفية وقد صرحوا بان الاسمية التي خبرها فعلية تفيد
التجدد كالفعلية فكذا اذا كان خبرها ظرفية قلت قد صرحوا
بان نحو سلام عليك تفيد الدوام وكذا قوله تعالى
إنا معكم مع ان الخبر جملة ظرفية فالوجه ان يوفق بينهما بان يفرق بين
الاسمية التي خبرها ظرفية انما تفيد التجدد اذا لم يوجد داع
الى الدوام كالعدول مثلا واما اذا وجد فيحمل على الدوام
وفيه انه يقتضي انه يجوز اذا وجد داع الى الدوام ان
يحمل الاسمية التي خبرها فعلية على افادة الدوام وهو مشكل
جدا لتصريحهم بانها كالفعلية المحضة في افادة التجدد فلو جاز
هذا لجاز ان يحمل الفعلية ايضا على افادة الدوام عند
وجود الداعي ~~الى الدوام~~ فلا يتقدم عاقل على التزامه اللهم

اللهم الآن يفرق بين التصريح بالفعل وتقديره والاوجه
ان يفرق بين الفعلية وبين الاسمية التي خبرها فعلية
بان المقصود في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها تدل
على التجدد البتة والمقصود في الاسمية المذكورة نسبة
الفعلية الى المبتدأ ولزوم كونها على التجدد ممنوع ولزوم
كون النسبة التي في الخبر على التجدد لا يستلزم كون نسبتها
الى المبتدأ كذلك فيجوز ان يحمل هذه الاسمية على
افادة الدوام عند وجود الداعي بخلاف الفعلية وقد يقال
الظرفية انما تقدر بالفعل اذا لم يقع خبرا بل صلة او صفة
مثلا واما اذا وقع خبرا فتقدر باسم الفاعل لان
الاصل في الخبر الافراد وقد ذكر بعض المحققين ان المفهوم
من قولنا زيد في الدار زيد ثابت فيها لا ثبت واستقر
وفيه بحث وهو انهم انما ذكروا كون اختصار الفعلية
مقتضيا لايراد الظرفية في كون المسند ظرفا فهذا
صريح في ان الخبر الظرف مقدر بالفعل ويمكن ان
يقال انما قدروا الظرف بالفعل اذا لم يوجد داع الى
قصد الدوام والثبات اما اذا وجد فلا بل يقدر اسم
الفاعل اجابة للداعي قوله وتقديم الحمد باعتبار انه اهم

لا يقال هذا الاهتمام عارضي بواسطة المقام والاهتمام
باسم الله تعالى ذاتي والذاتي ينبغي ان يقدم في الاعتبار
ولئن لم يقدم فينبغي ان لا يؤخر لانا نقول كون
البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى المقام لا رعاية الامور
الذاتية رجّح العارضي وقد يجاب عنه بانه لم يرجّح
العارضي بل تعارضا فتساقطا فعمل بما هو الاصل

تمّ

من تقديم المبتدا على الخبر سيما اذا كان المبتدا اسما واسند العامل بحسب الاصل فان
مرتبة العامل التقديم على معموله **قوله** كما ذهب اليه صاحب الكشاف خصه بالذكر لان
صاحب المفتاح ذهب الى ان اقرأ الاول منزل منزلة اللازم غير متعد الى مفعول
وباسم ربك متعلق باقرأ الثاني **قوله** ايهاما لقصور العبارة ادرج لفظ الايهام مع انه
تركه في الشرح لانه لا قصور حقيقة عن الاحاطة على ما هو الكامل فيها وهي الاحاطة
التفصيلية اذ لا شك في قصور العبارة عنها حقيقة ولو اريد الاحاطة على الاطلاق
يمكن توجيه الترك ايضا لكنه بتكلف كما ذكرنا في حاشية الشرح ويمكن توجيه ذكر الايهام
على تقدير حمل الاحاطة على التفصيلية بان حذف المنعم به لا يدل بطريق القطع على
القصور لجواز ان يكون الحذف لوجوه اخر وانما يفيد ويشعر به وذكر الايهام يستقيم
على تقدير ان يراد الاحاطة على الاطلاق وحملها على التفصيلية بلا تكلف واما تركه
فانما يستقيم على الاول بتكلف فالذكر اولى **قوله** ولئلا يتوهم اختصاصه بشيء
دون شيء يعني لو ذكر المنعم به فاما ان يذكر بعضه لتعذر ذكر جميعه تفصيلا فيتوهم
الاختصاص بالبعض وانما ذكر التوهم لان التخصيص بالذكر لا يوجب نفي ما عدا
المذكور فان قلت ان تعذر ذكر الجميع تفصيلا فلا خفاء في امكانه اجمالا فالتعليل
قاصر قلت اذا ذكر الجميع اجمالا بان يذكر لفظ يفيد العموم فربما يتوهم خروج البعض
لشيوع التخصيص في العمومات سيما في المقامات الخطابية فيتوهم الاختصاص
بالبعض قائم ايضا في ذكر الكل اجمالا وقد يوجه التعليل بان عدم حذف المنعم به اما
بذكر الكل اجمالا او بذكر البعض تفصيلا والتعليل انما هو للثاني وليس بذلك
قوله رعاية لبراعة الاستهلال وهي كون الابتداء مناسبا للمقصود وهو مما يجوز
سببا لبراعة الاستهلال اي تفوق الابتداء وكماله فتسميته بالتسمية للسبب
باسم المسبب تنبيها على كمال السبب في السببية ثم ان البراعة هنا اما باعتبار ذكر
البيان وهذا الكتاب في فن البيان والبيانان وان اختلفا معنى لكنه اشتركا في
الاسم واما باعتبار ان فن المعاني والبيان يتعلق بالبيان بالمعنى المذكور هنا وهو المنطق

لان البيان الذي في قوله وعلّمه البيان ما يعلم
عبارة عن المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير
والبيان الذي هذا الكتاب في فنه عبارة
عن علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة
فيهما متغايران معنى

فيه ان مراد الشارح ان عطف الخاص على العام مع الاستدلال الانابة المذكورة
اى علمهم ما لم يعلموا من رعاية براعة الاستهلال والتعقيب على الاسباب
كونه مندرجا فيما رعاية براعة الاستهلال ولا تفصيل كذا قيل
ويكفى في رعاية براعة الاستهلال

النصيح ثم ان رعاية البراعة تحصل بذكر تعليم البيان سواء لوحظ كونه خاصا بعد عام وسواء اولا
كان هناك عطف ولا فتفصيل لو علم ان عطف الخاص على العام بالرعاية لا يخلو عن شىء
والتوجيه بانه تعليل لما يتضمنه قوله من عطف الخاص وهو مطلق الذكر باباه التعليل الاخر وهو قوله
تنبيها على فضله لو اريد لان التنبيه انما يحصل بملاحظة كونه خاصا بعد العام ومعطوفا عليه
ويمكن التوجيه بان المعتبر اولا عطف قوله وتنبيها على رعايته ثم يجعل المجموع علة ولا شك ان حصول
المجموع متوقف على ملاحظة كونه خاصا معطوفا على عام فليتأمل **قوله** ما لم نعلم اى ذكره وان
كان التعليم لا يتعلق الا بغير المعلوم لان المراد بما لم نعلم ما لم يكن نعلم اى ما لم نعلم لقوتنا واجزائنا
اغذائنا قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم كذا اسمعت منه رحمه الله ويمكن ان يقال فائدة التصريح بانه
تعالى اعلمهم وخصيص الجهال الى ذروة العلم فيظهر وجه كونه نعمة غاية الظهور كما قال صاحب
الكشاف في قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم اى نقلهم من ظلمة الجهل الى نور العلم وقد تعالى ملاحظة
عموم كلمة ما لورث الفائدة **قوله** اى الخطاب المفصول يعنى ان الفصل مصدر بمعنى المفعول
او الفاعل فهو مجاز لغوى وذلك اى تجوز الفصل بمعنى المصدر على ما هو حقيقته وتعتبر التجوز
فى اضافته الى الخطاب على طريقة جرد قطيفة واخلاق ثياب واصله خطاب فصل نحو رجل
عدل اى اقبال وادبار وكان هذا اوفق بما عليه ائمة الفن حيث رجحوا التجوز
العقلى فى انما هى اقبال على حذف المضاف اى ذات اقبال وذلك لان المعتبر فى الكلام تجوز اصلا
بمعنى انه تعالى اعطى الرسول عليه السلام كون خطابه مفصولا او فاصلا على ان يكون المصدر
من المعلوم والمجهول وفى هذا الوجه دقة ولطافة فان حقيقة النعمة المختصة بمن اوتى
فصل الخطاب وكمال الشرف انما هو لخطابه فاصلا او مفصولا لا لذات الخطاب
قوله نبينه من تبينت الشىء علمته تبينا يعنى ان خطابه خالص عما يوجب الابهام
فيهم المرام مما يخل بفصاحة الكلمة والكلام وقدم لو ان الفصل بمعنى المفصول لان
شرف الخطاب من حيث هو خطاب بكونه مفصولا لا بكونه فاصلا **قوله** بدليل
اهيل لان التصغير يرد الاشياء الى اصولها وعلى ما نقله الكسائى عن بعض
الاعراب انه قال اهل واهيل وآل واويل فالظاهر ان اصله اهل اذ الظاهر ان **قوله**

وانما امر بالتأمل لان براعة الاستهلال للمحتاج
اصلا الى ملاحظة العطف ولا الى المعطوف خاصا او
المعطوف عليه عاما واحتياج النكتة الى
ذلك لا يتوقف على انضمام البراعة
اليه

وهو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له
فى اللغة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له

نع

80

جمع طاهر بناء على ما اشتهر من جواز افعال فى جمع فاعل كصاحب واصحاب والتحقيق
كما ذكره رحمه الله فى شرح الكشاف ان فاعلا لا يجمع على افعال فاصحاب جمع صحب بالكسر تخفيف
صاحب كنمر وانمار او جمع صحب بالسكون اسم جمع كنهر وانهار فاطهار جمع طهر وصفا بالمصدر
للمبالغة **قوله** جمع خير بالتشديد احترازا عن خير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع
ولا يؤنث وقد تعالم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع ويؤنث قال الله تعالى
انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فانه ذكر فى الكشاف انه جمع خير مخفف خير بالتشديد وقال الشاعر
الا بكر الناعى بخير بنى اسد وقال رجال هند خيرة الملكات وذكر فى الصحاح انها تثنية
خير مخفف خير وتأنيثه وغاية ما يمكن ان يقال من جهته رحمه الله ان التكثير كالتصغير فى كونه يرد
الى الاصل واذا اريد جمع خير المخفف على اخيار ينبغى ان يرد الى اصله وهو المشدد ثم يجمع
على اخيار كميت واموات او ان مراده بالتشديد فى الحال او فى الاصل فيكون متناولا
للخير المشدد والمخفف منه ويحتمل ان يكون كونه بالتشديد كناية عن عدم كونه افعل التفضيل
لاستلزامه اياه **قوله** والاصل مهما يكن من شىء قال سيبويه اما زيد فمنطلق معناه
مهما يكن من شىء فزيد منطلق واختلف فى تفسير كلامه فعند الجمهور مراده انه فى الاصل
كان كذلك حذف مهما يكن من شىء وانيبت اما منابها كما اقيم نعم مقام الجملة وفى كلام
من لا يعتد به انه حذف يكن من شىء وغير مهما الى اما بقلب الهاء همزة وتقديم الهمزة لتكونها
فى محله لصدر الكلام ولان الهاء من اقصى الحلق وادغام الميم فى الميم وهو فاسد لان اما
حرف وهما اسم ولم يعهد فى كلامهم تغير الاسم وجعله حرفا وقال بعض الافاضل
بيان المعنى البحث واتى باما لتفيد لزوم ما بعد فائها لما قبلها لا انه كان فى الاصل كذلك
بل الاصل ان يكن من شىء فحذف الشرط فزيدت ما وادغمت النون فى الميم وفتحت
الهمزة حرف الشرط **قوله** والاسمية لازمة للمبتدأ هذا احسن من عبارة الشرح وهى
لصوق الاسم اللازم للمبتدأ لما ذكرنا فى الحاشية وقوله ثم من الصوق الاسم يتوجه عليه
قوله تعالى فاما ان كان من المقربين فروح وريحان فانه لم يلاصقها اسم واجاب فى الحواشى
ان المبتدأ المحذوف اى واما المتوفى وقال الشيخ الرضى اللازم فاصلة ما بين اما والفاء

ولقد طعنت مجامع الربلات

ولعمرو بن مسعود وخالد الصمد

الشرط سواء كان اسماً نحو اما زيد فمنطلق او لا كالآية المذكورة قوله اقامة اللازم مقام

الملزوم والبقاء لاثره في الجملة يحتمل ان يكون كل من الاقامة والابقاء تعليلا لكل من لزوم الفاء ولزوم

لصوق الاسم او للمجموع منهما ويحتمل ان يكون على تقدير اللف والنشر مرتبا او مشوشا واما

قال في الجملة لان القائم لم يقم مقام الشرط من كل وجه لان مقام الشرط قبل جميع اجزاء الجزاء

والمقدر ان الفاء في خلال الجزاء واللازم للمبتدا اي هو الاسمية وان لم يقم مقام الشرط القائم في مقام

اما وهو حرف واما ابقاء الاثر فكونه في الجملة ظاهر بالنسبة الى لزوم اللصوق لان اللازم

للمبتدا اي هو الاسمية ولم يبق منه اثر لان القائم مقامه حرف واما بالنسبة الى لزوم الفاء

فيمكن ان يوجه بان لازم الشرط انما هو الفاء الداخلة على صدر الجزاء لا الواقعة في خلال الجزاء فانه

هو ابقاء لعدم تحقق الاقامة والابقاء من كل وجه واما بيان تحققهما من وجه فالامر في الابقاء

بالنسبة الى لزوم الفاء ظاهر واما بالنسبة الى لزوم اللصوق فلان لصوق الاسم بما في

حكم لصوق الاسمية بها لان لصوق الموصوف في حكم لصوق الصفة فالاسمية اللاصقة

باما القائمة مقام المبتدا اثر بقي من المبتدا المحذوف واما بيان تحقق الاقامة من وجه بالنسبة

الى لزوم الفاء فهو ان الفاء وان وقعت في خلال الجزاء لكن هذا الوقوع عارض لمانع من ابقاء

الفاء على ما كان عليه في الاصل من الوقوع في صدر الجزاء وهو كراهة توالي حرفي الشرط والجزاء

فالفاء واقعة في الصدر اصالة وتقديرا ومقام الشرط قبل الجزاء فيصح القول بانها قائمة مقام الشرط

الذي هو ملزوم من هذا الوجه واما بيانها بالنسبة الى لزوم اللصوق فهو ان الاسمية لما

جعلت لاصقة باما على الوجه الذي ذكرنا كان لصوق الاسم لازما فاقيم مقام ملزومه وهو المبتدا

قوله علم البلاغة هو المعاني والبيان وعلم توابعها هو البديع فتبين بظاهره انه حمل قوله علم البلاغة على المعنى

العلمي لا الاضافي وجعل قوله وتوابعها عطفا على البلاغة وكذا حمل قوله وتوابعها على ان علم

للبديع وكلا هذين مشكل اما الاول فلانه يلزم العطف على جزء كلمة ورجع الضمير الى المعتبر

المعنى الاصلي اللهم الا ان يلزم ان البلاغة علم للمعلمين كعلم البلاغة كما قال صاحب الكشاف

في رمضان وشهر رمضان او مركب ان قوله وعلم توابعها اشارة الى ان المضاف محذوف

فالمعطوف على علم البلاغة ويجوز جر توابعها الا فهو في قوله تعالى والله يريد الآخرة اي

اي عرض

اي عرض الآخرة فحينئذ يندفع بعض الاشكال وعلى الاول يندفع كله واما الثاني فلان العلم

لو كان لكان علم توابع البلاغة او توابع البلاغة لا توابعها وهو خطأ وعلى الاول يجوز في توابع الفاء

تغييران ينافي كل منهما العلمية احدهما حذف بعض العلم والآخر اقامة المضمر مقام المظهر فيه الا

ان يرتكب مثل ما ذكرنا في شهر رمضان فيندفع التغيير الاول وعلى الثاني يكون فيه التغيير الثاني

وغاية ما يمكن ان يقال حمل الشارح قوله علم البلاغة على معنى علم له زيادة اختصاص بتوابعها وهو علم

البديع قوله لا يغيرهم من العلوم اشار به الى ان القصر اضافي بالنسبة الى سائر العلوم فاندفع ما

قيل من ان العرب يتوقف ذلك بحسب السليقة فلا يستقيم الحصر قوله فلا يتوهم من ادق العلوم تفريع على

ما تقدم بواسطة مقدمة مشهورة ولو ادعاء كون هذين الفنين ادق في ما بين العلوم

فلا يتجه ان دقة المعلوم توجب دقة العلم لا ادقيته ولو صحت هذه المقدمة فليست

مسلمة مشهورة ليستغني بشهرتها عن ذكرها قوله اي يعرف ان القرآن معجز لا يعني ان المراد

معرفة نفس اعجاز القرآن فالحصر غير مستقيم لان الاعجاز يعلم بما ذكر في علم الكلام حيث يحتج على كون

القرآن معجزة للرسول عليه السلام وان المراد معرفة ان اعجازه لكمال بلاغته لا للصرف او لسلامته

عن الاختلاف والتناقض وغيرهما فكذلك لان الفضلاء ذلك يعرف بما ذكر في علم الكلام في تبوت

وربما ذكر في بعض كتب هذا الفن لانا نقول المراد معرفة ان الاعجاز ثابت لمبناه على كونه

في اعلى مراتب البلاغة وهذا لا يتوقف على التحقيق والتفصيل الا بان يتيقن بانه في اعلى مراتبها وذلك

انما يحصل بعلم البلاغة لا بما ذكر في علم الكلام فليتأمل ولو جعلت قوله لكونه متعلقا بقوله يعرف فيكون

معنى المعرفة المتعلقة بكونه في اعلى مراتبها انما يحصل بهذا العلم اندفع الاشكال فافهم

ان الطرف الاعلى وما يقرب منه كلاهما حد الاعجاز فالمعلوم ان القرآن واقع في حد الاعجاز واما انه كله

في الطرف الاعلى فلا كيف وان بعض الآيات اعلى طبقة من البعض فكيف يستقيم قوله في اعلى مراتب

البلاغة قلت المراد باعلى مراتبها ههنا ما يعم الطرف الاعلى وما يقرب منه وهو حد الاعجاز قوله

وتشبيه وجوه الاعجاز بالشيء المستتر تحت غيره على طريق الكناية بجامع ان المشبه به يخفى في النفس

فيكون استعارة بالكناية وذكر اركانه سوى المشبه والاستعارة التخييلية ان يثبت للمشبه شيء من لوازم

المشبه به والايهام ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد والترشيح ان يذكر شيء

بلايم المشبه به ذكر رحمه الله هنا وجهين الاول انه شبه في النفس وجوه الايجاز بالاشيا
المحتجبة تحت الاستار ويثبت الاستار للوجوه فالتشبيه استعارة بالكناية والاثبات
استعارة تخييلية وذكر ايهام الوجوه فان الوجه يستعمل في المعنيين العضو المخصوص وهو
المعنى القريب والطريق وهو المعنى البعيد واريد هنا البعيد والثاني انه شبه نفس الايجاز
بالصورة الحسنة ويثبت الوجوه للايجاز فالتشبيه استعارة بالكناية والاثبات
استعارة تخييلية وذكر الاستار ترشيح لكونها ملايمة للمشبه به وهو الصورة الحسنة
فان قلت الترشيح كما سيجيء ما يقترن بلفظ المشبه به فلا يتصور في صورة الاستعارة
بالكناية فانه لا ذكر للمشبه به فيها اصلا وان جعل الترشيح للتخييل كما نقل عنه رحمه الله فيتوجه عليه
ان الترشيح انما يكون في الاستعارة المبنية على التشبيه لانهم فسروه بذكر ما يلايم المشبه به
والتخييل على مذهب المص مجاز عقلي عار عن التشبيه قلت قد صرحوا بثبوت الترشيح
للمجاز المرسل حيث قالوا في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا ان قوله عليه السلام
اطولكن ترشيح للمجاز المرسل في اليد مع انه لا تشبيه فيها اصلا فما ذكروا بمقام الاقتران بلفظ
المشبه به فالظاهر انهم ارادوا انه كذلك فيما اذا كان في الكلام تشبيه وما ذكروا من التفسير
فانما هو في الترشيح الذي في الاستعارة **قوله** لانه مما يكفيه رايحة الفعل فيعمل فيها العامل
وان ضعف ولا يمنع عن عمله فيها كل مانع ولذا يعمل فيه معنى حرف النفي كقوله تعالى ما انت بنعمة
ربك بمجنون اي انتفى بنعمة ربك عنك الجنون ولا معنى لتعلقه بمجنون ومعنى اسم الاشارة
كقوله تعالى فذلك يومئذ يوم عسير اي فالنقر يومئذ ومعنى الضمير كقول الشاعر وما الحرب الا ما
علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم اي ما حديثي عنها واراد بالظرف هنا ما يعم الظرف
الحقيقي اعني اسم الزمان والمكان وما يشبهه وهو الجار والمجرور وما ذكر في الشرح من الظرف
وشبهه فانما اراد بالظرف الحقيقي **قوله** وستعرف الفرق بينهما وهو ان الزايد
متعين في الحشو دون التطويل وفي قوله الفرق دون ان يقول فرقا تنبيه على نوع اشعار بان
ما ذكر هنا ليس فرقا يعتد به وذلك لان هذا الفرق انما هو بحسب المفهوم فقط لان ما ذكر
من المعنيين متنافيان صدقا واما الفرق الذي ياتي فهو يفيد الفرق بينهما ذاتا وتباينهما

صدق

صدقا على ما وقع عليه الاصطلاح **قوله** وهي حكم كلي اي قضية كلية حكم فيها على جميع افراد
موضوعها كقولك كل حكم ملقى الى منكر يؤكد وهذه القضية فروع وهي القضايا التي
حكم فيها بمحمول هذه القضية على جزئيات موضوعها مثل هذا الحكم الملقى الى المنكر يؤكد
لان كل حكم يلقى الى المنكر يجب تاكيده وذلك كذلك والاصل منطبق على فروعه
اي مشتمل عليها بالقوة القريبة من الفعل ومعنى انطباق الحكم الكلي على جزئياته اشتماله
على احكام جزئيات موضوعه ففي قوله على جزئياته حذف مضاف ومضاف اليه وان جعل
الانطباق بمعنى الصدق فمعناه صدق مفهوم موضوع ذلك الحكم على جزئياته فضمير جزئياته
يرجع الى ذلك المحذوف فتعين الحذف على هذا الوجه في ينطبق اي يصدق مفهوم موضوعه
ولا يصفو هذا عن شوب **قوله** وهي اخص من الامثلة لا بمعنى ان كل شاهد مثال من غير
عكس فانه لا يستقيم لان المراد من الذكر للاثبات اما ان يكون الذكر له فقط وكذا
المراد من الذكر للايضاح اما ان يكون الذكر له فقط واما ان يكون الذكر له في الجملة
سواء كان الذكر لاجل غيره ايضا او لا فعلى الاول تباينا تباينا كليا وعلى الثاني يكون بينهما
عموم وخصوص من وجه بل بمعنى ان كل ما يصلح شاهدا يصلح مثالا من غير عكس لان الاثبات
لا يتيسر بكل كلام بل لابد من كونه معتدا به بان يكون من التنزيل والحديث او كلام من يوثق
بعربيته بخلاف الايضاح فانه لا يحتاج الى ذلك وهذا مثل قولهم فصل التعيين اعم والتشبيه
بالوجه العقلي اعم على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى **قوله** من الالو في الصحاح الا يالو اي قصر
والالو بالو الوا الاستطاعة فذكر ان مصدر الا المتعدي بمعنى استطاع الو على
وزن فعل ولم يذكر ان مصدر الا اللازم بمعنى قصر ماذا والظاهر انه الو على وزن فعول
لان فعولا هو الغالب في مصدر اللازم وقد صحح في بعض نسخ الاساس المعتمد عليه هكذا […] ولا يبعد
ان يقال قد جاء الالو بمعنى التقصير على وزن فعل على غير الغالب ونظيره قول […] ان مصدر
ما لم يسمع مصدره فعل عند الحجازيين سواء كان متعديا او لازما فيجوز كلا الوجهين في
مصدر الا اللازم **قوله** وقد استعمل الالو […] لا شك ان الالو هنا حقيقة بمعنى التقصير فلا
يعدل عنها من غير ضرورة ولا ضرورة هنا بخلاف قولهم لا الوك نصحا […] فلان لا الو

بمعنى التقصير لازم وقد استعمل فيه متعديا الى المفعولين فلا بد من اعتبار تضمين معنى المنع
او جعل الالو مجازا عنه واما الاول فلا يجوز ان يكون الالو في عبارة المص لازما بمعنى التقصير من
غير اعتبار تضمين او تجوز ويكون جهدا نصبا على التمييز اي لم اقصر من جهة الاجتهاد او على الحال
اي لم اقصر حال كوني مجتهدا وربما يفهم منه كون التقصير في الاجتهاد مع انه يجوز ان يعتبر الالو والجهد
متنازعين في تخفيفه فيحصل المعنى ويكون نصبا على نزع الخافض اي لم اقصر في الاجتهاد ولكن
الغرض عن جميع ذلك والتزمنا كون جهدا مفعولا فاي حاجة الى اعتبار جعل هذا اللازم متعديا
الى مفعولين لم لا يجوز ان يكون متعديا الى المفعول واحد على تضمين معنى الترك او التجوز بالالو عنه
اي لم اترك جهدا ولا يجوز في الكلام حذف على ما هو الاصل قوله ومعنى لم امنعك جهدا الخ
تضمين معنى المنع او التجوز عنه وليس القصد بكاف الخطاب الى معين حتى يتوجه ان الاداء لا يتعين
المفعول المحذوف قصدا الى التعميم وان عدم منع الاجتهاد لا يخص احدا في طبا كان اولا قوله
اضافة للمصدر نصب على المصدر بما يشعر به الكلام اي الاضافة التي تنبئ الى ما ذكر اضافة او على الحال
والعامل فيه ما في المغيرة من معنى التغيير اي اقتسم ترتيبه بما ذكر حال كونه اضافة تحقق الكل
هذا ابعد شيئا فان العامل في الحال اغنى شيئا معنى حرف التنبيه او اسم الاشارة ولكن
تجعل العامل ما يشعر به الكلام من معنى التغيير ثم الظاهر على الاول والثاني تقدير الفعل وحذفه
اللهم الا ان يكتفى باشعار الكلام بمعنى الفعل كما نقل عن سيبويه في مررت به فاذا له صوت
صوت حمار ان ناصب المصدر هو معنى الجملة لاشعارها بمعنى الفعل واما على الثاني فلا حاجة
الى اعتبار حذف الفعل لان الحال كالظرف يعمل فيه العامل الضعيف كمعنى حرف النفي وحرف
التنبيه واسم الاشارة كما سبق فيجوز ان يعمل فيه معنى حرف التغيير قوله تبويبا يحتمل وجوها
ان يجعل تبويبا على لغوله رتبته وتسهيلا او طلبا على اختلاف النسخ علة لقوله ولم ابالغ
وعكسه ترجيحا للاتصال وان يجعل كل منهما علة لكل منهما وان يجعل كلاهما علة للاخير وان يجعلا
علة للاول والفصل للمتقدم كما ان القصور في المتن وكلامه رحمه الله بالنظر الى الظاهر يحتمل
الوجه الثالث والرابع يحتمل ان يوجه بحيث يحتمل الثالث بان يعلق قوله تبويبا وان كان علة لكل من الفعلين
الا انه تعرض للاخير لانه المحتاج الى البيان لما فيه من ضرب خفاء وادراج المعنى في قوله معنى لم ابالغ

كانه

83

كانه اشارة الى ان ترك المبالغة ليس عين معنى لم ابالغ لوجوب تغاير المتضمن والمتضمن
ولو لم يذكر المعنى لصح ايضا لان اللفظ يتضمن معناه فيتضمن ما يتضمنه معناه لان متضمن
المتضمن للشيء متضمن لذلك الشيء لكن ما ذكره الكلام خاليا عن ذكر المعنى قوله ونعم
الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي قبل لا نه ان الواو للعطف بل للاعتراض على مذهب
مجوزه وقوعه في اخر الكلام ولو سلم فلا نم ان المعطوف عليه هو حسبي وحسبي لم لا يجوز
ان يكون انا اسأل الله وانه جملة حالية وعطف الانشاء على الاخبار في جمل لها محل من الاعراب
لا خفاء في جوازه ولو سلم ان المعطوف عليه هو حسبي فلا نم ما ذكر من عطف الانشاء
على الاخبار لو كان هو حسبي جملة اخبارية وهو مم لم لا يجوز ان يكون انشائية ولو سلم فيجوز
ان يقدر المبتدأ في نعم الوكيل اي وهو نعم الوكيل اي مقول في حقه ذلك فيجوز نعم الوكيل جملة
اسمية متعلق خبرها انشاء وهذا لا يوجب كون الجملة انشائية ولو كان المعطوف عليه
حسبي لا يلزم عطف الانشاء على الاخبار لان الجملة الانشائية تقع خبر المبتدأ فلا بد
من التأويل بمقول فيه ذلك فيكون عطف مفرد على مفرد متعلقه جملة انشائية ولو سلم
فاللازم عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ولا شبهة في جوازه ويمكن ان يقال
الاصل في الواو العطف دون الاعتراض فيحمل على الاصل سيما اذا لم يتسق الاعتراض على مذهب
الجمهور والمعطوف على الحال حال فلا يجوز ان يعطف الانشائية على الحال لاستلزام وقوع
الانشاء حالا وانه ممتنع وقصده رحمه الله على ما نقل عنه في الحواشي الى التحقيق وجه العطف وتبيين
وجه التركيب لان هذا العطف ممتنع والاصل في الجمل الاخبار سيما الاسمية فان نقلها
الى الانشاء اقل قليل والاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان يكون انشائية على القول بعدم
التأويل كما اختاره رحمه الله تعالى كما ان الاسمية التي خبرها مفرد يتضمن معنى الاستفهام نحو اين
زيد وكيف زيد كذلك والاسمية التي خبرها فعلية في حكم الفعلية في افادة التجدد والانشائية
اذا وقعت خبرا فلا حاجة الى التأويل فهي باقية على الانشاء واعلم ان الظاهر كلام الشارح
انه لما ذكر ههنا اعتراض لا لتبيين والتحقيق وقد بينا وجهه في الحاشية قوله كما سبق في
انشاء الحمد حيث بحث في صدر الخطبة ان من الفن انما استعد لا لان المصنف ذكر في الايضاح

ان ما جعل بخاتمة فيه من الشرف ما لشرفه وما يتصل بها من الاشياء التي يذكرها في علم البديع بعض
المصنفين قوله ناسب ذكرها بطريق التوقيف العهدي اشارة الى السابق بقال
المعهود في التوقيف العهدي ان يذكر السابق ثانيا بلفظه وينبغي ان يجوز ذكره بمرادفه
وان نوع ههنا انما هو المعاني والبيان والبديع ولم يذكر هنالك ما يشعر بكونها فنونا فكيف
يجعل الفنون اشارة اليها ولئن جوز ذلك باعتبار ان كونها فنونا ظاهر جدا يغني ظهوره
عن ذكره فيكون معنى قوله الفن الاول باعتبار كونه اشارة الى علم المعاني بمعنى علم المعاني فيلزم
حمل علم المعاني عليه وهكذا الفن الثاني والثالث ويمكن ان يجاب بان الفن الاول اشارة
الى ما ذكر اولا وهو الذي يحترز به عن الخطأ في تادية المراد والفن الثاني الى ما ذكر ثانيا وهو الذي
يحترز به عن التعقيد المعنوي والثالث الى ما يعرف وجوه التحسين لا يقال قد ذكر سابقا
ان الذي يحترز به عن الخطأ في تادية المراد هو علم المعاني فلو جعل الفن الاول اشارة الى ما يحترز به
عن الخطأ في تادية المراد يكون حمل علم المعاني عليه تكرارا خاليا عن الفائدة لانا نقول لما تعدد العهد في
الفن الثاني والثالث افادة الاعادة فيهما ليحصل ذلك في الفن الاول نظما للفنون الثلثة
في سلك واحد قوله ماخوذة من مقدمة الجيش اراد انها منقولة عنها لمناسبة
ظاهرة بينهما فيكون لفظ المقدمة في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب حقيقة عرفية ويحتمل
ان يريد انها استعارة منها فيكون لفظ المقدمة مجازا فيهما ولا يبعد ان لا يلزم النقل
والتجوز بان لفظ المقدمة في الاصل صفة حذف موصوفها اطلقت على طائفة من المعاني او طائفة
من الالفاظ متقدمة على العلم او على سائر الفاظ الكتاب فالتاء اما للنقل من الوصفية الى
الاسمية او لاعتبار موصوفها مؤنثا كما قالوا في لفظ الحقيقة والحق ان المقدمة ان كان
بمعنى الوصف اي ذات مؤنثة ثبت لها صفة التقدم واعتبار معنى التقدم فيها
لصحة اطلاق الاسم كالضاربة والقاتلة فاطلاقها على الطائفة المذكورة حقيقة ان كان باعتبار
انها من افراد هذا المفهوم ومجاز ان كان بملاحظة خصوصها وان كانت بمعنى الاسم
واعتبار معنى التقدم لترجيح الاسم كما في القارورة ونحو فاطلاقها على الطائفة انما
يكون حقيقة لو ثبت وضع واضع اللغة المقدمة لهذه الطائفة والظاهر انه

لم يثبت

84

لم يثبت بل الثابت انما هو وضعها بازاء مقدمة الجيش قوله من قدم بمعنى تقدم فلا يجوز
فتح الدال في المقدمة ولذا قال في الفائق ان الفتح خلف وفي بعض الكتب انه يجوز فتحها على انه
من قدم المتعدي وقيل يجوز كسرها على انها صفة الجماعة لان هذه الطائفة لما فيها من سبب التقدم كانها تقدم نفسها
او لافادتها الشروع بالبصيرة تقدم من عرفها من الشارعين على من لم يعرفها قوله ومقدمة الكتاب
كثيرا ما تقدم المصنفون قدام المقصود طائفة من الكلام ينتفع الطالب بادراك معانيها في ذلك المقصود ويسمونها
بالمقدمة كما يسمون طائفة من كلامهم فنا او قسما او بابا او فصلا ويجعلون كتبهم مشتملة
على هذه الامور اشتمال الكل على الاجزاء ومراده رحمه الله بمقدمة الكتاب هذه المقدمة بمعنى ان المقدمة
جعلت جزءا من الكتاب فاطلاقها على الطائفة كاطلاق الفن والكتاب والقسم والفصل على ما جعلت
ابوابه لا احتياج قطعا الى اصطلاح جديد فظهر ان حمل المقدمة التي جعلت جزءا من الكتاب على
مقدمة العلم الذي هي معان قطعا للبس بوجه قوله وانتفاع بها بالباء هو الواقع في اكثر النسخ
المصححة وفي بعض النسخ انتفاع لها باللام فاما ان يكون اللام بمعنى الباء او الانتفاع بمعنى
النفع على ما قيل قوله والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وهو ان مقدمة العلم معان
مخصوصة لان الشروع في العلم انما يتوقف عليها حقيقة واما على الالفاظ الدالة عليها فلا
وما ترى من التوقف فانما هو بحكم العادة لا بحسب الحقيقة حتى لو تيسر فهم المعاني
من غير الالفاظ لم يحتج اليها اصلا واما مقدمة الكتاب فالفاظ مخصوصة هي طائفة من الكلام فالمقدمتان
متباينتان لا يصدق احديهما على الاخرى اصلا وما يتوهم من قوله رحمه الله في الشرح في
تعريف مقدمة الكتاب سواء توقف عليها المقصود اولا ان النسبة بينهما العموم والخصوص
مطلق توهم ساقط فانه لما عرف مقدمة الكتاب بالالفاظ ومعلوم انه ليس موقوفا
عليها بالحقيقة فالمراد بالتوقف التوقف العادي او المراد انه يتوقف على معانيها ثم لو ارتكب
ان مقدمة العلم هي الالفاظ الدالة على المعاني التي يتوقف عليها الشروع وحمل التوقف المذكور
في تعريفها على التوقف العادي كما في مقدمة الكتاب اعم من ذلك من وجه لان مقدمة الكتاب اذا جعلت
ما يدل على مقدمة العلم بالمعنى المشهور فقط فيصدق مقدمة العلم بالمعنى المذكور اي الفاظها
ومقدمة الكتاب على شيء واحد واذا اخليت عنه ولم يذكر شيء منه فيها فيصدق مقدمة الكتاب

يه دون مقدمة العلم بمعنى الفاظها وبالعكس لان ما هو الفاظ مقدمة العلم لم يتقدم
امام الحق فالمقدم امام مقدمة الكتاب دون مقدمة العلم والذي لم يتقدم امامه ما يدل
على مقدمة العلم بمعنى الفاظها دون مقدمة الكتاب واما اذا جعلت مقدمة الكتاب
مشتملة على ما يدل على مقدمة العلم وعلى غيرها فقط انتج يصدق مقدمة الكتاب بدون مقدمة
العلم وبالعكس لان مقدمة العلم ح بعض من مقدمة الكتاب فيصدق على المجموع مقدمة الكتاب
دون مقدمة العلم وعلى البعض منه مقدمة العلم دون مقدمة الكتاب اللهم الا ان يجعل مقدمة الكتاب
اسما مشتركا بين كل الطائفة المذكورة وبين بعضها فيصدق على البعض المقدمتان
والحاصل ان ههنا مقدمتين مقدمة العلم والفاظ دالة عليها ومقدمة الكتاب ومعانيها متغايرة
منها والنسبة بين المقدمتين هي التباين اللهم الا ان يرتكب الارتكاب المذكور وبين
الفاظ مقدمة العلم ونفس مقدمة الكتاب هي العموم من وجه وكذا بين مقدمة العلم ومعاني
مقدمة الكتاب **قوله** يوصف بها المفردان اي كلا من المفرد والكلام على ظاهره ما حج
بعض الالفاظ اعني المركب الناقص مع ان الفصاحة تتصف بها جميع الالفاظ لا تختص ببعض
دون بعض فلا بد من تاويل في المفرد او الكلام حتى يتناول هذا المركب فاختار البعض
التاويل في الكلام بحمله على ما ليس بمفرد بقرينة مقابلته بالمفرد واختار رحمه الله في المفرد
بحمله على ما ليس بكلام بقرينة مقابلته بالكلام ورجح على الاول بانه قد عهد المفرد اصطلاحا
على ما يقابل المثنى والمجموع فاذا قوبل بالمركب يراد به ما ليس بمركب وبالمثنى والمجموع يراد به
ما ليس واحدا منهما وبالمضاف يراد به ما ليس بمضاف ولم يعهد في الكلام ذلك بل انه انما
يطلق على المعنى الاصطلاحي اي المركب التام او اللغوي اي اللفظ مطلقا وحقيقة الامر
راجع الى انهم هل يطلقون على المركب الناقص الكلام الفصيح او المفرد الفصيح فان اطلقوا
عليه الكلام فالحق ما اختاره البعض وان اطلقوا عليه المفرد فالحق ما اختاره رحمه الله فيتوهم فصاحة
المفرد بالخلوص عن الغرابة وتنافر الحروف ومخالفة القياس يرشدك الى ان الحق هو الاول الا انه
لا شك انه يوجد في المركب الناقص تنافر الكلمات وضعف التاليف والتعقيد لفظيا كان او معنويا
فلو جعل هذا المركب داخلا في المفرد على ما اختاره رحمه الله ينبغي ان يكون فصيحا مع اشتماله على

هو مقدمة العلم فيصدق مقدمة العلم

هذا على تقدير ان لم يجعل الفاظها مقدمة العلم لكن نبين النسبة بين الفاظها وبين مقدمة الكتاب فلا تكرار في العبارة

هو ما لا يصح السكوت عليه وهو على قسمين تقييدي وهو ان يكون الجزء الثاني منه قيدا للاول وغير تقييدي كالمركب من اسم واداة وفعل واداة

هذه

هذه الامور المخلة بالفصاحة لانه يصدق عليه انه خالص عن الغرابة وتنافر الحروف ومخالفة
القياس والتزامه لا يليق بحال عاقل فاذا لم يكن فصيحا يكون نقوضا لتعريف فصاحة المفرد غير مانع
فلا بد ان يراد فيه الخلوص عن هذه الامور حتى يصير مانعا ودعوى ان هذه الامور لا تخل بالفصاحة
في الكلام دون المفرد غير مسموعة لان الظاهر انها تخل بالفصاحة مطلقا وذكرها في تعريف
فصاحة الكلام دون المفرد مبني على انها انما توجد في الكلام فقط فلو وجدت في المفرد على
ما اختاره رحمه الله لزم ان يذكر في تعريف فصاحته ليصير مانعا كما ذكرنا ومما يؤيد ما ذكرنا
انه اذا كان مركب من الموصوف والصفة مشتملا على تنافر الكلمات يكون فصيحا على
تقدير دخول هذا المركب في المفرد ولو اعتبر فيه اسناد حتى صار كلاما لزم ان ينقلب غير
فصيح مع انه لم يزد ولم ينقص فيه حركة فضلا عن الحرف ولا يخفى شناعته والفرق اذا ضم
الى هذا المركب لفظ من القرآن في غاية الفصاحة لزم ان لا يكون فصيحا بعد ما كان فصيحا
قبل انضمام هذا اللفظ الفصيح وهو ايضا شنيع بل ههنا شيء وهو انهم فسروا المفرد
بما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه فيتناول الاعلام المركبة نحو برق نحره وشاب
قرناها ومن المعلوم انه يجوز اشتمالها على تنافر الكلمات مثل ان يسمى بمدحه امدحه فينبغي
ان يكون فصيحا لانه مفرد ولم يشترط في فصاحته الخلوص عن تنافر الكلمات او يزاد في تعريفها
الخلوص عنه ايضا ليصير مانعا والاول فاسد فتعين الثاني وغاية ما يمكن ان يقال المراد
بالمفرد الكلمة وانها مفسرة باللفظ اي اللفظ الواحد على ما ذكر في المفصل وبه اللفظ
يخرج الاعلام المركبة وان كان المشهور المذكور في اكثر كتب النحو انها كلمات او يقال
هذه الاعلام مركبة صورة ولفظا والمعتبر في الفصاحة انما هو نفس اللفظ **قوله**
اذ لم يسمع كلمة بليغة اورد عليه انه لا يلزم من عدم اتصاف الكلمة بالبلاغة عدم اتصاف
المفرد بالمعنى الذي ذكره رحمه الله وهو ما ليس بكلام وان كان مركبا فالدليل اخص من
الدعوى واجيب بانه اراد بالكلمة ما ليس بكلام كما انه اراد بالمفرد ذلك لكن
لا يخفى ان اطلاق الكلمة على هذا المعنى بعيد فعلى تقدير ان يعتبر الكلام هنا ما ليس بكلمة
ويراد بالمفرد معنى الكلمة فلا بعد اصلا **قوله** انما هي باعتبار المطابقة لان بلاغة الكلام

ملكة

مطابقته لمقتضى الحال وبلاغة المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ فالمطابقة
معتبرة في كليهما قيل مراد هذا القائل ان البلاغة عند العرب ليست الا باعتبار المذكور
فصح ما ذكره من التعليل لان حاصله يرجع الى التسامح والمسامحة كما اختاره رحمه الله
من التعليل ويمكن ان يدفع بان كون البلاغة بهذا الاعتبار انما عرف بلغاء الكتاب من اخذ
المطابقة في تعريفي البلاغتين ولم ينقل عن العرب ذلك اصلا وهو ظاهر **قوله** الغير المشتركة
في امر يعمها تفسير للمختلفة وبيان لما هو مناط التعدد ولا خفاء في ان المراد من امر يعمها امر
يصلح تعريفا وبيانا لا ادلة اختصاص لها والا فالمفهومات العامة تعم المعاني المختلفة وانها
مشتركة فيها وقد اورد على ابن الحاجب فيما فعل من قسمة المستثنى اولا ثم تعريف القسمين
بانه لا حاجة اليه لان القسمين مشتركان فيما يصلح تعريفا لهما وهو المذكور بعد الاداة اخرجه
كما ذكر صاحب الالتباس **قوله** وتفسير الفصاحة بهم لما ذكر في الشرح ان الفصاحة عندهم كون
اللفظ جاريا على القوانين المستنبطة من استقراء كلامهم كثير الاستعمال على السنة العرب
الموثوق بعربيتهم وما ذكره المصنف من الخلوص لا شك انه ليس عين تفسيرهم لهذا الكون ولا اما
صادقا عليه فلا يصح تفسير الفصاحة التي هي هذا المعنى بما ذكر من الخلوص فان ادنى درجات
التعريف ان يكون صادقا على المعرف وصدق الخالص من هذا الخلوص على الكائن بهذا الكون
لا يوجب صدق الخلوص على الكون فان صدق المشتق على المشتق لا يستلزم
صدق المأخذ على المأخذ كالناطق والكاتب والنطق والكتابة نعم قد يجتمع الصدقان
كما في الماشي والمتحرك والمشي والتحرك لا يقال اذا لم يصدق الخلوص على الكون الذي هو
الفصاحة لم يصح تعريف الفصاحة بالخلوص اصلا فكيف يحكم بالتسامح لانا نقول ان الادباء كثيرا ما
يتسامحون في التعريفات ويكتفون بمجرد ان تصور المعرف يستلزم تصور المعرف ولا يحافظون
قاعدة المعقول من وجوب كون المعرف محمولا مع ان من اهل المعقول من يجوز التعريف بالمباين
كتعريف البيت بالجدران الاربعة والسقف وما نقل عنه رحمه الله ان وجه صحة التعريف
في الجملة هنا قصد المبالغة وادعاء ان الخلوص هو الفصاحة زيادة تصحيح ولا يتجه عليه ان مثل
ذلك لا يلتفت اليه في التعريفات لان الادباء كثيرا ما يعتبرون ذلك بل ادنى منه في باب المعرفات

التعريفات

التعريفات وقيل وجه التسامح ان الفصاحة وجودية والخلوص عدمي ويتجه عليه منع
كونها وجودية ولو سلم فلا شك في صحة رسم الوجودي بالعدمي من غير تسامح فيه **قوله** نصل العقاص
في جمع العقاص مع افراد المثنى والمرسل لطيفة هي الاشارة الى ان العقاص مع كثرتها تغيب
في الاخرين مع وحدتهما وقيل العقاص بمعنى المدارى اي ليست المدارى في المثنى ويروى في
البيت تضل المدارى في مثنى ومرسل المدارى خشبة ذات اطراف يذرى بها الطعام
وينقى الكدس والمراد في البيت المشط وفي التعبير عنه بالمدارى مبالغة لطيفة **قوله**
من المهموسة الرخوة الحروف المهموسة هي حروف فحثه شخص سكت ستشحثك خصفه والمجهورة
ما عداها والشديدة حروف اجدت طبقك والرخوة ما عداها وعدا حروف لم يروعنا
وهذه الحروف تسمى معتدلة بين الرخوة والشديدة **قوله** على ان هذا القائل فسر التنافر
بكلمة يعني ان مدخلية فصاحة الكلمات في فصاحة الكلام على قوله اكثر منها على قول من فسر الكلام
التام واذا كان مدخليتها اكثر كان القول بوجود كلام فصيح بدون فصاحة كلماته يكون افسد على
قوله لانه على قول غيره يوجد كلام فصيح في الجملة وهو مركب ناقص بدون فصاحة كلماته لانه انما اشترط
في فصاحة الكلام والمركب الناقص ليس بكلام **قوله** والقياس على الكلام العربي يعني انه اثبت
جواز عدم فصاحة كلمة من كلام فصيح بالقياس على جواز عدم عربية كلمة من كلام عربي فانه وقع
في القرآن الذي هو كلام عربي لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا اي من القرآن كلمات غير عربية
بل فارسية كالاستبرق والسجيل او رومية كالقسطاس او هندية كالمشكاة وهذا القياس
فاسد لان وقوع غير العربي في القرآن مم وما ذكر من وقوع الاستبرق واخواته في القرآن لا يوجب
ذلك لان كونها غير عربية مم بل انها كلمات عربية ايضا لجواز توافق اللغتين كالصابون
والتنور ولو سلم كونها غير عربية فكون القرآن عربيا مم والضمير في قوله انا انزلناه راجع الى
السورة لا الى القرآن كما قيل واطلاق القرآن على بعضه شائع ولو سلم كون القرآن عربيا فمعناه كونه
عربي النظم والاسلوب لا عربي المتن ولا ينافي كون كلماته غير عربية ولو سلم انه عربي المتن فذلك
باعتبار الاعم الاغلب لان ما هو غير عربي من كلماته اقل قليل بالنسبة الى العربي ولا يجوز مثل
ذلك في الكلام الفصيح لان فصاحة الكلمات شرط في فصاحة الكلام وعربية الكلمات ليست شرطا

الا الاعتبار الاعم الاغلب

في غرابة الكلام بل يكفيها غرابة اكثر كلماته ولو واحدا فيقول المعلوم من كلامهم ان فصاحة المركب
التام او المركب مطلقا يشترط فيه فصاحة كلماته واما اذا كان عدة من افراد الكلام مسماة
باسم كالسورة او القرآن مثلا فلم يعلم انه يشترط في فصاحة مثل هذا الكلام فصاحة كل كلام
او كلمة منه فمن اشتراط فصاحة قوله تعالى الم اعهد سواء اعتبر كلاما ان اخذ مع ضميره او لا ان معه
لم يؤخذ في فصاحة السورة او القرآن تامل واشتراط فصاحة الكلمات في فصاحة الكلام لا يوجب
ذلك الاشتراط قوله فيجوز اشتمال القرآن يعني ان لم يلزم خروج السورة عن الفصاحة
فاشتمال القرآن على كلام غير فصيح لازم البتة اما اذا اعتبر الم اعهد كلاما فظ واما اذا
لم يعتبر فلان عدم فصاحته يوجب عدم فصاحة الكلام الذي هو جزؤه لاشتراط فصاحة الكلمات
في فصاحة الكلام ووجه قوله بل كلمة غير فصيحة مع ان عدم فصاحة الكلام لازم في مادة الالزام
ابتداء على تقدير عدم فصاحة الكلام وعلى تقدير عدم فصاحة الكلمة وان كان هذا مستلزما
للاول فاشار الى ان كلا من اللازمين مستقل بالنفي من غير احتياج الى ملاحظة استلزام
احدهما للآخر ولما كان كون اشتمال القرآن على كلمة غير فصيحة مستلزما للنفي اظهر في
كلام هذا القائل ثم قال بل كلمة غير فصيحة قوله مما يقود اي يجر الى نسبة الجهل او العجز
لان الاشتمال على غير الفصيح اما لعدم علمه سبحانه وتعالى بانه غير فصيح او بان الفصيح اولى من غير الفصيح
فيلزم الجهل واما لعدم قدرته تعالى على ايراد الفصيح بدل غير الفصيح فيلزم العجز لا يقال الشق الثالث
محتمل وهو ان يكون تعالى قادرا على ايراد الفصيح بدلا عن غيره وعالما بعدم فصاحته وبان الفصيح
من حيث هو فصيح وان كان اولى لكنه لم يورده لحكمة له تعالى في ذلك لانا نقول انه لا حكمة في ذلك
لان القرآن انما اتى به معجزة وتصديقا للرسول عليه السلام والاعجاز انما هو للبلاغة والفصاحة
على الفصيح فان قلت غاية الامر ان الشق الثالث ايضا باطل لكونه سفها وخ وجامع الحكمة
فلم لم يتعرض له ولم ينقل الى نسبة الجهل او العجز او السفه قلت لما كان السفه نتيجة الجهل
فنسبته تدخل في نسبته قوله اي مدققا مطولا موافق لما في الصحاح الزجج دقة في
الحاجبين وطول وزججت المرأة حاجبها دققته وطولته والمذكور في الاساس ان الزجج
دقة الحاجب واستقواسه وحاجب ازج وزججت المرأة حاجبها وربما يستدل

على

على اعتبار معنى الاستقواس بقول حسان في مدح النبي عليه السلام بعينين نجلاوين
من تحت حاجب ازج كمشق النون من خط كاتب فان التشبيه بمشق النون
انما يحسن باعتبار معنى الاستقواس وفيه انه انما يتم لو كان قوله كمشق النون بيانا لكونه
ازج وهو لم لا يجوز ان يكون لبيان اتصاف الحاجب بالاستقواس بعد بيان اتصافه
بالدقة والطول بقوله ازج وترك العطف في قوله كمشق النون ربما يدفع المناقشة
قوله اي كالسيف السريجي او كالسراج لا بد لهذا التخريج من ان ينطبق على قاعدتهم
ويمكن توجيهه بان التفعيل يجيء بمعنى النسبة الى الاصل كالمتمم والمنزر اي المنسوب
الى التميم والمنسوب الى نزار فالمسرج بمعنى المنسوب الى السراج او السريجي بالمشابهة
فالمسرج اسم مفعول من سرجته بمعنى نسبته الى السراج كالمتمم والمنزر من تممته ونزرته
بمعنى النسبة وقوله كالسيف السريجي او كالسراج يكون بيانا لحاصل المعنى هذا التوجيه
التخريج واما وجه بعده فهو انه لا يتبادر من نسبته الى السراج او السريجي معنى مشابهته وهو بعيد
وايضا الغالب الشايع ان يكون المنسوب اليه مصدر نحو هذا الفعل نحو فسقته وكفرته
اي نسبته الى الفسق والكفر وههنا ليس كذلك ولعل التوجيه بانه من قبيل قوس
الرجل اي صار كالقوس فالمسرج بمعنى الصائر كالسريجي او كالسراج او بانه من عوّن
الرجل اذا صار عوانا فالمسرج بمعنى الصائر سريجيا او سراجا على معنى التشبيه اي مثل
او بانه من ورّق الشجرة اي صارت ذات اوراق فالمسرج بمعنى الصائر ذا سراج
وهذا اختص بالتخريج الاخير فيرد على الكل انه انما يستقيم لو كان المسرج بكسر الراء لكنه
بفتحها قوله فان قلت لم يجعله اسم مفعول لكن تقريره بوجهين احدهما
انهم لما حكموا بغرابة مسرج حكموا بانه ليس اسم مفعول منه لان كونه اسم مفعول منه
يخرجه عن الغرابة بناء على ان سرج الله وجهه ليس غريبا وفيه نظر اذ لا منافاة
بين غرابة مسرج وكونه اسم مفعول من سرج الله فان عدم غرابة سرج الله وجهه كيف
لم وقد جعل رحمه الله في شرح المفتاح مسرجا اسم مفعول من سرج وغريبا وقد ذكرنا
وجه دفعه في الحاشية وثانيهما انهم ذكروا في تخريجه وجهين وكونه اسم مفعول

ولا يمكن دفع هذا

من سرج الله وجهه وجه ثالث فلم لم يذكره وفيه ان الجواب التام السؤال وهو قوله
او يكون من غرابة يأبى ذلك وايضا قد ذكر بان وجه تخريج مسرج من السراج انه اسم مفعول
من سرج الله وجهه اي نسبته الى السراج بالمشابهة وقوله كالسراج بيان لحاصل المعنى ويمكن دفع هذا
ثم انه اجاب عن السؤال بوجهين الاول انه يحتمل ان يكون سرج الله وجهه مولدا مستحدثا من السراج
وفي تقريره وجوه احدها انه اذا كان مولدا حادثا بعد حكمهم بالغرابة فقد صح حكمهم بالغرابة
لم يوجد حال الحكم حتى لا يصح الحكم بناء على جعله اسم مفعول من سرج وفيه ان الغاء الحكم بالغرابة
ليس بناء على توليد سرج الله فان الاول ان ... والثاني
انه اذا كان مولدا لا يفيد جعل مسرج اسم مفعول منه خروجه عن الغرابة لان المولد غريب
وفيه انه حينئذ لا يبقى بين وجهي الجواب فرق يعتد به والثالث انه اذا كان مولدا لم يصح جعل
مسرج اسم مفعول منه لانه لغة اصلية ولا يخفى ما فيه والوجه الثاني من الجواب ان
سرج الله ايضا غريب فلا يفيد جعل مسرج اسم مفعول منه خروجه من الغرابة وفيه انه
اذا كان مولدا كان غريبا فلا يحسن ايقاع الغرابة في مقابلة التوليد وايضا قد سبق ان هذا
الجواب لا يستقيم على التقرير للسؤال هذا التقرير للجواب على اول وجهي تقرير السؤال
واما على الوجه الثاني فلا يصح ثاني وجهي الجواب اصلا وكذا ثاني وجوه تقرير الوجه الاول من
وجهي الجواب ولما كان في هذه النسخة من الشبه والمناقشات وان امكن دفع بعضها
نقل ما الى ... هذا القبيل او ماخوذ اه يعني ان سرج الله من قبيل التوليد او ماخوذ
من السراج كالمسرج فلا يفيد جعله اسم مفعول منه خروجه من الغرابة قوله ثم استعير لكل
واضح موصوف اقتصر على معنى الاشتهار وذكر ره في شرح الكشاف انه استعارة للمشرف
والاشتهار فكأنه نظر الى ان وصف اللقب بالشرف ليس له كثير معنى وليس بذلك قوله
انما هي من جهة الغرابة ان اراد ان الغرابة مشتملة عليها كما قال في الشرح لان الكراهة داخلة
تحت الغرابة فكراهة ذلك اللفظ الغرابة المشتملة عليها من كيف ولم يذكر في تفسير الوحشية
ما يدل على الكراهة وان اراد ان الكراهة بسبب الغرابة ومن جهتها يلزم ان يكون كل غريب
كريها وهو ممنوع ولو سلم فمراد صاحب القيل احد الامرين اما ان الخلوص عن الكراهة داخل في

مفهوم

في مفهوم فصاحة المفرد فلا بد من ذكره في تعريفها واما ان الكراهة تخل بالفصاحة فلا بد في تعريفها من ذكر
الخلوص عن الكراهة والا لم يكن التعريف جامعا ولا يندفع شيء منهما بما ذكره رحمه الله ان الكراهة
بسبب الغرابة اما الاول فلانه لا يلزم من استلزام اعتبار انتفاء السبب في مفهوم اعتبار انتفاء
مسببه فيه واما الثاني فلانه لا يلزم من انتفاء السبب الخاص انتفاء المسبب لجواز ان يثبت
الشيء باسباب شتى ولان السبب ملزوم والمسبب لازم فلا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم ولو ذكر رحمه الله ما يدل على ان الكراهة سبب للغرابة اندفع الكل
لان انتفاء المسبب يوجب انتفاء السبب مطلقا قوله وقيل لان الكراهة اشارة الى ما
ذكره الخلخالي وحاصله ان الكراهة في السمع اما ان يرجع الى النغم لا الى نفس اللفظ واما ان
يرجع الى نفس اللفظ للغرابة واما ان يرجع الى نفسه لاشتماله على تركيب ينفر الطبع عنه
فعلى الاول لا خفاء ان ذكر الكراهة مستغنى عنه وكذا على الثاني لان قيد الغرابة يغني عنه
واما على الثالث فلا بد من ذكرها لانه لا بد ان يذكر في تعريف الفصاحة الخلوص عن الاشتمال
المذكور لاخلاله بالفصاحة واما اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يتجه عليه نظره رحمه الله ان اراد
انه قد يكون الكراهة في بعض الالفاظ ثابتة مع قطع النظر عن النغم لان الخلخالي لم يجحد ذلك بل
اثبته حيث ذكر ان الكراهة قد يكون للغرابة او للاشتمال المذكور لا للنغم وان اراد به
ان الكراهة حيث ما كانت تكون ثابتة مع قطع النظر عن النغم واما ذكر لفظ الجرشى
على سبيل التمثيل فانها لا تشكل قوله حال من الضمير في خلوصه فيكون المقيد بهذه الحال
هو الخلوص المذكور لكونه العامل في ذي الحال فيتوجه عليه انه لا يستقيم به الاحتراز
عن مثل زيد اجلل بل يلزم ان يكون مثله كلاما فصيحا لانه يصدق عليه انه خالص عن الامور
المذكورة في حال فصاحة كلماته وهي ان يقال زيد اجل كما تقول عدالة الرجل انما هي عن
المنهيات حال اختياره فاذا ارتكب شيئا منها في حال اضطراره لا يسقط عدالته لكونه
عدلا لانه يصدق عليه انه منتهٍ عنها حال الاختيار وان ارتكبها للاضطرار فلم يقدح الارتكاب
للاضطرار في صدق الانتهاء في حال الاختيار فكذا هنا لا يقدح عدم الخلوص في حال عدم
فصاحة الكلمات وهي ان يقال زيد اجلل في صدق الخلوص في حال فصاحتها وهي ان يقال

زيد اجل والجواب انه انما يصدق عليه انه لو كان لقولنا زيد اجلل حال فصاحة الكلمات
وهو ممنوع بل صحته بحال انما هي لقولنا زيد اجل وهو غير قولنا زيد اجلل فلم يثبت لكلام آخر
له حال فصاحة الكلمات وحال عدمها ليستقيم ما ذكرت كما وجد شخص واحد له حالان حال
الاختيار وحال الاضطرار فاستقام ما ذكرته فيه قوله لانه يكون قيدا للنفي
لانه العامل في ذي الحال اعني الكلمات فيكون قيد المنفي لانه اعتبر في الفصاحة الخلوص عنه ولا يكون
قيد الخلوص حتى يكون قيدا للنفي واذا كان قيد المنفي يكون النفي داخلا على كلام فيه تقييد فيكون
النفي راجعا الى القيد على ما هو المشهور عندهم من رجوع النفي الداخل على المقيد الى قيده فيلزم
ان يكون المعتبر في فصاحة الكلام انتفاء فصاحة الكلمات مع وجود التنافر لا انتفاء التنافر مع وجود
الفصاحة وهو عكس كلي للحق ولئن تنزل لغير ذلك فلا اقل من ان يصدق التعريف على صورة
وجود التنافر مع انتفاء فصاحة الكلمات ولذا قال رحمه الله فيلزم ان يكون الكلام المشتمل على
تنافر الكلمات الغير الفصيحة فصيحا لان هذا لازم البتة سواء اقتصر على ان الاصل رجوع النفي
الى القيد او ضم اليه حديث التنزل لان اللازم على الاول ان يكون هذا الكلام هو الفصيح لا غير
وعلى الثاني ان يكون فصيحا وان كان غيره ايضا فصيحا فكونه فصيحا قدر مشترك بينهما لازم
على تقدير كل منهما فما ذكره ههنا اولى مما وقع في الشرح انه يلزم ان يكون الكلام المشتمل
على الكلمات الغير الفصيحة متنافرة كانت او لا فصيحا لانه انما يستقيم على تقدير التنزل
وان كان يمكن توجيهه بانه اراد ان يبين غاية فساد هذا القول فذكر انه يصدق
التعريف على صنفين من الكلام لا يصدق المعرف على شيء منهما فلهذا الوجه ابتنى الكلام
على التنزل لكنك خبير بان الفساد في عدم صدق التعريف على شيء من افراد المعرف
اكثر منه في صدقه على المعرف وعلى غيره وان كان الغير الصادق عليه التعريف اكثر منه في الاول
فان قلت اذا اخل التنافر مع الفصاحة كما يدل عليه التعريف على ما ذكر ههنا فلان يخل التنافر
مع عدم الفصاحة اولى قلت لا يلتفت الى مثل ذلك في باب التعريف فانه يكفي في فساد
التعريف صدقه على غير المعرف سيما اذا كان صادقا على الغير فقط دون شيء من افراد المعرف
كما فيما نحن فيه على تقدير الاقتصار على الاصل المذكور على انه على تقدير التنزل لا يصدق

التعريف

التعريف على صنفين من الكلام ليس شيء منهما من افراد المعرف وحديث الاولوية انما
يستقيم بالنسبة الى احدهما وهو مع الفساد والثاني من صدق التعريف عليه فقط دون
الثاني من صدقه على الآخر كما بينا في الحاشية قوله المشهور بين الجمهور كالاضمار قبل
الضعف تجويزه في غير المشهور فان الاضمار قبل الذكر على الوجه المذكور في نحو ضرب
غلامه زيدا يوجب الضعف وان جوزه البعض كالاخفش وابن جني قوله لفظا
ومعنى وحكما الذكر اللفظي ان يكون ملفوظا به صريحا قبل الضمير سواء كان مذكورا معنى نحو
ضرب زيد غلامه فان زيدا مذكور قبل ضميره لفظا ومعنى او لا نحو ضرب زيدا غلامه
فان زيدا وان كان مذكورا قبل ضميره صريحا لكنه مذكور بعده معنى لان رتبة الفاعل التقدم
على المفعول والذكر المعنوي ان لا يكون مصرحا به لكن يكون هناك ما يقتضي ذكره معنى لكون
رتبة الفاعل التقدم على المفعول نحو ضرب غلامه زيد فان ذلك يقتضي كون زيد مذكورا
قبل الضمير معنى ولكون رتبة المفعول الاول التقدم على الثاني نحو اعطيت درهمه زيدا
ولتضمن الكلام ان يرجع للمرجع نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فان الفعل
متضمن لمصدره ولاستلزام الكلام السابق لذكر المرجع استلزاما قريبا كقوله
تعالى ولابويه اي المورث فان الكلام السابق في بيان الميراث وانه يدل على المورث
او بعيدا كقوله تعالى حتى توارت بالحجاب اي الشمس فان ذكر العشي سابقا يدل على
الشمس ونحو ذلك مما يوجب كونه مذكورا معنى والذكر الحكمي ان لا يكون مصرحا
ولا يكون شيء من سياقا وسباقا مقتضيا لذكره معنى الا ان حكم الواضع بان مفسر الضمير
وما يصلح مرجعا له يلزم ان يتقدمه يقتضي ذكره حكما وذلك انما يكون اذا خولف مقتضى حكم
الواضع لاغراض يجيء بيانها في وضع المضمر موضع المظهر فالمرجع المؤخر لغرض مقدم
حكما كما ان المحذوف لعلة في حكم الثابت فظهر بما ذكرنا ان قوله لفظا ومعنى وحكما
متعلق بالذكر وبيان لاقسامه ولك ان تجعله متعلقا بمعنى الاضمار قبل الذكر اي تقدم
الضمير على ذكر المرجع وتأخر المرجع عنه لفظي ومعنوي وحكمي والمشهور جعلها اقساما
لتقدم المرجع والامر فيه سهل فان احدهما يعلم بالمقابلة الى الآخر وما وقع في الشرح

من الاختصار على اللفظ والمعنى دون ذكر الحكم فبنى على انه اراد بالمعنى ما يتناول الحكم
لان المراد بالمعنى ما يقابل اللفظ حكما كان او لا قوله والواو في والورى للحال ان شرط
على كون العطف على المستكن في امدحه لوجود الفصل فيكون المعنى امدحه ويمدحه الورى
لوجوه احدها حسن المقابلة بقوله لمته وحدي فان قوله وحدي في مقابلة قوله والورى
معي وقد جعل حالا وقيدا للوم الذي قوبل بالمدح فينبغي ان يكون قوله والورى معي ايضا حالا
وقيدا للمدح رعاية للتطبيق بين المتقابلين والثاني انه على تقدير العطف يكون مدح
الورى جزء المدح الشاء وموقوفا عليه ولا يخفى انه قاصر في جانب المدح بالنسبة الى ما
اذا لم يدل الكلام على التوقف كما في تقدير الحالية والثالث انه يلزم على تقدير العطف
استدراك قوله معي والرابع انه يلزم على تقدير العطف اتحاد الشرط والجزاء فان المعطوف
على الجزاء جزء على حدة كالمعطوف عليه ومعلوم ان المعطوف عليه عين الشرط واما
على تقدير الحالية فالشرط هو مدح الشاء مطلقا والجزاء امدحه مقيدا بالحال المذكورة ويمكن
دفع الاخيرين بان المعية تدل على عدم تراخي مدحهم عن مدحه وانه معنى مطلوب وبعض
اوقات التعليق بالشرط قوله نعم مقابلة المدح باللوم ربما يعتذر عنها بانه اشار
بذلك الى ان ذمه لا ينبغي ان يخطر ببال عاقل ولو على سبيل الشرطية والتعليق بل
لو ذكر اي فانا ابرض لومه دون ذمه وفي استعمال من الدالة على الكلية في المدح واذا
التي لبعض هذه الدلالة بل هي في قوة سور جزئية لطافة حيث اشار الى انه يضيق
صدره ولا ينطلق لسانه بالدلالة على الكلية في اللوم وان كان فيه لطائف ايضا ولان تعليق
توحده باللوم على ثبوت اللوم له يفيد فائدة الكلية المبنى عليها اللطافة
المنافرة قوله تنافر كل التنافر اي ان فيه تنافرا كاملا ولا يلزم ان لا يكون تنافر الكل
لينافي ما سبق ان اتحاد المتناهي ولا ان يكون احد الامرين موجبا للتنافر فالحكم
واجتماعهما لكمالية حتى يلزم عدم فصاحة كلمة مع وقوعه في النواة بل التلازم ان
اجتماع الامرين سبب للتنافر القوي الكامل ويجوز ان لا يكون احد منهما موجبا للتنافر
اصلا والبغ في قوله تنافر كل التنافر اشارة الى ان التنافر هنا بمعنى النفرة لا بمعنى الاصطلاحي

حتى

90

حتى يلزم ما ذكره وفائدة التعبير به عن الدلالة على الكمال لان الفعل اذا اشارك فيه
فاعلان يجي كاملا قوله وقيل ذكر ضعف التاليف يغني عن ذكر التعقيد اللفظي لانه لا يكون
الا لضعف التاليف فالخلوص عن الضعف يوجب الخلوص عنه اعلم ان الخلل اعترض
بان ذكر احد الامرين من الضعف والتعقيد اللفظي يغني عن الاخر اما اغناء الضعف فلما سبق
واما اغناء التعقيد فلانه لازم للضعف لان التاليف اذا لم يوافق القانون اوجب صعوبة
في الفهم لا محالة والخلوص عن اللازم يوجب الخلوص عن الملزوم فان قصد رحمه الله بما ذكر هو دفع الاعتراض
لم يحسن الاقتصار على بعض السؤال وان كان الاقتصار بناء على ان ما ذكر لا يدفع السؤال
بتمامه لانه انما يدفع اغناء ذكر الضعف عن ذكر التعقيد ولا يدفع العكس ودفعه ان يقال
لا نم ان كل ضعف يوجب تعقيدا فان مثل جاءني احمد بالتنوين مشتمل على الضعف
دون التعقيد قوله لخلل في انتقال الذهن اما ان يراد الخلل الواقع للمتكلم او للسامع فعلى
الاول لا يصح تعليل الخلل بايراد اللوازم وعلى الثاني لا يصح تعليل عدم ظهور الدلالة بالخلل
اذ الامر بالعكس فيهما ويمكن ان يراد الاول على طريق ناسب قرينه وهو الخلل الواقع في النظم
وتعليله بالايراد باعتبار معنى العلم والظهور الذي يوقف الخلل ويظهر بالايراد وان يراد
الثاني وتعليل عدم ظهور الدلالة باعتبار معنى العلم والظهور قوله وذلك بسبب ايراد
اللوازم قد يفهم منه ان السبب في التعقيد لا غير ويوجه بانه اذا حصل التعقيد فسببه
ان قصد باللفظ ما ليس من لوازم معناه يكون ذلك داخلا في ضعف التاليف والوجه
انه انما خص الايراد بالذكر لان القسم الاخر وهو ان يراد باللفظ ما ليس من لوازمه
اقل قليل يستحق كل كلام يعتد به ثم ان اريد باللوازم والوسائط معنى الجنس على ما عليه
ائمة الاصول ان لام الجنس تبطل الجمعية الى الجنسية فلا خفاء وان اريد معنى الجمع فظاهره
لا يصح اعتباره بالنظر الى كل مادة فلا بد من اعتباره بالنظر الى المواد فيكفي في كل مادة
وجود لازم بعيد وعلى التقديرين فالظاهر انه يلزم تكثير الوسائط في كل مادة ووجهه
ان يراد بالكثرة ان يكون فوق الواحد فاللازم وجود لازم بعيد يفتقر الى واسطتين
او اكثر في كل مادة قوله سالطلب بعد الدار في ذكر الشيئين واضافة البعد الى الدار

مع اضافة القرب الى ذوات المخاطبين لطفا حيث اشار بذكر السين الى انه طلب البعد
وان كان يتوصل به الى مقصود عظيم هو القرب لكن لما كان في نفسه طلبا للبعد الذي هو
اشد دواء من الردى واسوأ من السوء سوف الاقتحام في مهلكة ارتكابه ولقوة التورط
في ورطة التزامه هذا ان حمل السين على موضوعه وان حملته على مجرد التأكيد فاللطافة
باعتبار اختيار العبارة الدالة على الاستقبال وضعا ورمزا الى ان البعد الى الدار والتحمل
ذواتهم الى انه وان تعلق غرض بطلب البعد فالعاشق لا يطلبه لانه بعيد بعد نفسه مما يكلف
بطلبه بل يطلب بعد مكانه ومطلوب الحب انما هو قرب ذات المحبوب لا قرب مكانه قوله
هو الصحيح اما لانه ثبت عنده بالنقل الصحيح واما لان الصحيح عنده في معنى البيت
ما ذكره الشيخ وهو مبني على الرفع قوله لكنه اخطأ كانه اراد بالخطأ ما يعد خطأ ويكون في حكمه
عند البلغاء والا فلا وجه لظاهر العبارة كما ذكر في الشرح انه يستعمل الجمود في مطلق خلو العين من الدمع
مجازا استعمالا للمقيد في المطلق ثم يكنى بالمطلق عن السرور قوله الطيب نفسا صيغة
المتكلم من طاب يطيب ونفسا تمييز ولا يحسن ان يجعل صيغة المتكلم من طيب يطيب
مفعولا به فيبطل الظاهر كلام الشرح اذ جعل طلب البعد مجازا عن لازمه وهو طيب النفس
وجعل سكب الدموع مجازا عن سببه والاوجه انه لا حاجة الى التجوز في سكب الدموع
بل ما ذكره تقرير للمعنى وبيان السبب قوله وللقوم هاهنا كلام فاسد وهو ما ذكروا
في معنى البيت ان عادة الزمان والاخوان الاتيان بنقيض المطلوب وخلاف المبتغى فطلب الشاعر
البعد ليحصل نقيضه وهو القرب وطلب الحزن ليحصل نقيضه وهو السرور ووجه فساده
ان الزمان والاخوان انما يأتي بما هو نقيض المطلوب الواقع لا بما يظهر انه مطلوب وليس
وربما يدفع الفساد بان من ظرافة الشعراء انهم يتعمدون طلب شيء يكون مطلوبهم خلافه
تسببا الى حصوله لما اشتهر ان الزمان يأتي بخلاف المطلوب وهذا من الامور الخطابية التي تأتي
بها الشعراء ظرافة ولا يقدح فيه امثال هذه المناقشة وقد جاء بذلك ابو الحسن الباخرزي
فقال ولكم تمنيت الفراق مغالطا واحتلت في استثمار غرس ودادي وطمعت
في الوصال لانها تبني الامور على خلاف مرادي قوله كما هو الحق في ان المشتهر بالطلاق السوء

على

على النوس على سبيل الاستعارة على ما ذكر في الاساس ومن المجاز فرس سابح وسبوح
ووجه ان السابح والسبوح من سبح في الماء فان اعتبر ان الموصوف بالسبوح في البيت هو النوس
على تشبيه بالذي يسبح في البحر في سرعة السير مع عدم التعب كراكب يكون استعارة تبعية
وان اعتبر الموصوف غير النوس على تشبيه النوس بشخص سابح في الماء يكون استعارة اصلية
مصرحة ولا يخفى ما في ايثار السبوح على السابح من لطف المبالغة وما في ذكر الاسعاد في الغمرة مع السبوح
من اللطف فان الغمرة في الاصل ما يغمر من الماء ولا يخفى ان بلغها الا السابح والمراد بالغمرة هاهنا
مطلق الشدة استعمالا للمقيد في المطلق قوله ولا يخفى انه يحصل كثرته بذكره ثالثا لان التكرار
كما هو الذكر مرة بعد اخرى فاما ان يراد به مجموع الذكرين او الذكر الثاني وعلى الاول لا يتحقق
بتثليث الذكر تعدد التكرار فضلا عن كثرته وعلى الثاني لا يتحقق كثرته بالتثليث وان تحقق
تعدده لان الظاهر انه لا يتحقق الكثرة بمجرد التعدد بل تحتاج الى زيادة عليه فلا بد في تربيع الذكر
لا اقل حتى يتحقق ثلثه تكريرات وقد يجاب عن هذا الايراد بوجهين الاول ان احدهما ان قوله
كثرة التكرار ليس من اضافة المصدر الى الفاعل بل من اضافة المسبب الى سببه وفاعل المصدر هو
الذكر اي كثرة الذكر بسبب التكرار والثاني انه بالذكر ثالثا يحصل تكراران احدهما بالنسبة
الى الذكر ثانيا والاخر بالنسبة الى الذكر اولا وقد حصل بالذكر ثانيا تكرار واحد فالمجموع
ثلثه تكريرات قوله والجندل ارض ذات حجارة يخالف ما في الصحاح الجندل بسكون النون
وفتح الدال الحجارة والجندل بفتح النون وكسر الدال الموضع الذي فيه الحجارة ولا يبعد ان
يوفق بان ما ذكره رحمه الله بيان للمراد فانه اريد باسم الحجارة هنا موضعها قوله وفي
ذلك مما يشهد به العقل والنقل اما النقل فما نقل من الصحاح واما العقل فلان المناسب
ان يكون داعي الامر بالتصويت سماع غير المصوت له لا سماع المصوت لصوت الغير
ويجد منه انه انما يكون كذلك اذا كان الغرض من التصويت اسماع الصوت اما اذا كان اظهار
الشاطر والحبور كما بالبلابل تترنم عند الانوار وملاحظة الاوراد فلا وربما
يؤيده انه لم يقتصر في داعي الامر بالتصويت على السماع بل ضم اليه الرؤية بل قدمها فلا
ما يكلمان يعاين شهادة العقل بل يقال انه يحكم بان لا توجيه يخالف النقل وعليه يعتمد وحده

قوله والا فلا يخل بالفصاحة قبل اورد رحمه الله في الشرح لتوجيه النظر في القبل المذكور في
فصاحة المفرد بان الكراهة في السمع ان ادت الى الثقل دخلت تحت التنافر والا فلا تخل
بالفصاحة وعند رحمه الله ضعف هذا التوجيه ظاهر او الظاهر ضعفه لورود المنع على قوله
والا فلا تخل بالفصاحة وانه وارد هنا ايضا والجواب انه لا جهة للاخلال كثرة التكرار وتتابع
الاضافات الا بما فيها من الثقل بخلاف الكراهة في السمع فانها تناسب للاخلال ويصح سببا له
من غير ملاحظة ما فيها من الثقل لان الفصحاء كما يحترزون عما يثقل على اللسان كذلك يحترزون عما يثقل
على السمع قوله راسخة في النفس احتراز عن الحال فانه كيفية في النفس غير راسخة فيها وقوله
لا يتوقف تعقلها على تعقل الغير اي في المشهور وهو لا يوجب تصوره تصور امر خارج عنه
لانه يخرج عن الحد الكيفيات التي تقتضي تصورها تصور غيرها كالعلم والقدرة والاستقامة
ونحوها فان تصورها موجب لتصورات متعلقاتها لكنه لا يتوقف عليها توقف المعلول على
علته كما في الاعراض النسبية فعلى المشهور لا يبقى الحد جامعا بخلاف ما ذكره رحمه الله فهو اولى
من هذا الوجه لكن يرد عليه الكيفية المركبة لتوقف تصورها على تصور الاجزاء وكذا الكيفية
النظرية لتوقف تصورها على تصور المعرف الشارح فلا يبقى الحد جامعا ولا يرد ذلك
على المشهور قوله اشعار بانه لو عبر الخ قد يفهم منه انه لو لم يذكر الملكة في التعريف يلزم ان
يكون هذا المعبر فصيحا وليس كذلك لانه ان اراد التعبير عن المقصود في الجملة فظاهر انه يكون اللازم
في المقصود لاستواق بابى ذلك وان اراد التعبير عن كل ما يدخل تحت قصده على ما هو مقتضى
الاستواق العرفي فالظاهر انه لا يتحقق بدون الرسوخ فيعلم انه لا يمكن ذلك الا لراسخ فيه فيحتمل ان
يكون دفعه بانه ليس قصده الا ان ذكر الملكة يشعر بما ذكر لا ان بعض استفادة هذا الاشعار
واما ان في التعريف ما يوجب عدم فصاحة هذا المعبر لتوجه ما ذكر عليه انه لو قال كذلك لا يمكن
الدفع الخ كما ينافي الحاشية قوله الى ان يعتبر اشعار بان الحال انما يقتضي اعتبار تلك الخصوصية
وترتعوا اليه ولا يقتضي نفس الكلام وانما يقتضيه امر لوازم قصده افادة فائدة الخبر او لازمها
او غيرها وقد صرح رحمه الله بذلك في شرح المفتاح حيث قال لما كانت المطابقة انما تتحقق
بتلك الخصوصية وكان اقتضاء اصل الكلام ثابتا واي اثر للانكار في اقتضاء تلك

شاع اطلاق مقتضى الحال على تلك الخصوصية انتهى كلامه لا يقال مقتضى الحال انما هو
نفس الخصوصية لا اعتبارها كما يشعر به قوله الى ان يعتبر لانا نقول ليس المقتضى هو الخصوصية
على اي وجه وجدت في الكلام بل اذا كانت مقرونة بالقصد والاعتبار ولهذا كان الانصاف
على ذلك تخطئة علي كرم الله وجهه من قال ان المتوفي على لفظ اسم الفاعل مع انه رضي
الله عنه قرأ قوله تعالى والذين يتوفون منكم على بناء المعلوم فاذا كان للاعتبار مدخل عظيم
في مقتضى الحال بالغ في اشتراطه فجعل المقتضي نفس الاعتبار مع ان فيه نوع تمهيد لما ذكر
ان المقتضى هو الاعتبار المناسب وانما قال مع الكلام مع ان الخصوصية انما هي في الكلام
لانه قيد الكلام بكونه مؤديا لاصل المراد ولا شك ان الخصوصية خارجة عنه مصاحبة له وانما
هي داخلة في مجموع الكلام المركب من الكلام المؤدي لاصل المعنى ومن الخصوصية وانما قيد الكلام
بذلك لانه احتاج الى كلمة مع ولم يصح كلمة في اشعارا بان مقتضى الحال لا بد ان يكون زائدا على
اصل المعنى ولو قال في الكلام لخلا الكلام عن ذلك الاشعار فان قلت قد يقتضي المقام
الاقتصار على اداء اصل المراد قلت هذا الاقتصار امر زائد على اصل المراد قوله
خصوصية ما في الصحاح فتح الخاء فيه افصح من ضمها فكانه وجهه ان الخصوص بفتح الخاء صفة كالظرف
فيه دخول الياء المصدرية فيه يصير بمعنى المصدر وبضمها مصدر فلا يليق الحاق هذه
الياء به وانما صح في الجملة بناء على جعل المصدر بمعنى الصفة او يكون الياء للمبالغة قوله وهو مقتضى
الحال الظاهر ان الضمير يرجع الى الخصوصية والتذكير باعتبار الخبر ويحتمل ان يرجع الى ان يعتبر
اي ان اعتبار الخصوصية مقتضى الحال بالنظر الى التحقيق قوله وتحقيق ذلك حاصله ان
مقتضى الحال هو الكلام الكلي المكيف بكيفية مخصوصة كالكلام المؤكد والخالي عن التأكيد مثلا ومعنى
مطابقة الكلام لمقتضى الحال صدق هذا الكلام عليه ويتبين في ذلك تحقيقا اشارة الى ان
ما يدل عليه كلامهم في مواضع ان المقتضى هو الاحوال من التأكيد والخلو عنه مثلا ليس بتحقيق
بل فيه مسامحة كما ذكر في الشرح اعلم ان ما يصلح توجيها لذلك كما صرح به رحمه الله وما يقرب
امور احدها ما نقل عنه في الحواشي وذكر في شرح المفتاح وهو انه ذكر السكاكي في
تعريف المعاني في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره فانه يدل على ان مقتضى الحال

ان مذكور والمذكور حقيقة هو الكلام لا الاحوال والثاني انه ذكر المص في تعريف المعاني الاحوال
لة بما يطابق اللفظ مقتضى الحال فلو جعل المقتضى نفس تلك الاحوال لم يصح هذا القول
فيكون هو الكلام والثالث ان المطابقة بمعنى الصدق كما هو اصطلاح المعقول ولا يمكن اعتبار
الصدق بين الكلام وبين تلك الاحوال اصلا ويمكن اعتباره بين الكلام الذي يورده
المتكلم وبين الكلام الكلي كما ذكره رحمه الله لقائل ان يقول معنى اقتضاء الحال تحقق حقيقة في تلك
الاحوال لا في الكلام المشتمل عليها فان انكار المخاطب مثلا انما يقتضي تاكيد الكلام حقيقة
لا الكلام المذكور بل ما يقتضي الكلام امر له كما سبق بيانه ومنه ما ذكر في شرح المفتاح و
كلامهم في معظم المواضع محكم في ان المقتضي هو الاحوال مثل قولهم انكار المخاطب يقتضي
تاكيد الكلام وخلو ذهنه يقتضي خلوه عن التاكيد والاحتراز عن العبث يقتضي الحذف
والاحتياط يقتضي الذكر الى غير ذلك وقول صاحب المفتاح الحالة المقتضية للذكر للحذف
للتعريف للتنكير للتقديم للتاخير الى غير ذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ان المقتضي هو
الكلام سوى ما ذكره السكاكي على ما يقتضي الحال ذكره وما ذكره المص في تعريف المعاني وما قالوا
ان اللفظ مطابق لمقتضى الحال كما ذكر وليس شيء من هذه الامور محكما في ان المقتضي هو الكلام الكلي
اما الاول فلان كلا من الاحوال والكلام الكلي متساويان في عدم المذكورية على سبيل الحقيقة
فان المذكور حقيقة هو الكلام الجزئي وكما انه يمكن جعل الكلي مذكورا بذكر الجزئي لكونه في ضمنه
يمكن جعل الاحوال مذكورة بذكر الكلام المشتمل عليها لكونها كيفيات كما جعل السكاكي الالتفات
الواقع في الطرق مسموعا بسماعها فقال امتى صرت من سامع الالتفات على انه قد قيل ان
بعض الاحوال مذكور حقيقة ككلام التعريف وتنوين التنكير ومؤكدات الكلام فقد ظهر
ان قوله على ما يقتضي الحال ذكره يحتمل الاحوال والكلام الكلي واما الثاني فلان تلك الاحوال
يكون كلية كالتاكيد الكلي والتعريف الكلي وجزئية كالتاكيد الجزئي والتعريف الجزئي
الموردين في الكلام الجزئي فيجوز ان يكون مقتضى الحال هو الكلي والاحوال المذكورة في
تعريف المص هي الجزئيات المورد في الالفاظ فصح ان اللفظ بسبب اشتماله على الجزئي
يطابق الكلي ويوافقه باشتماله عليه في ضمن الاشتمال على الجزئي مثلا ان زيدا قائم باشتماله

على

على التاكيد الجزئي يكون مشتملا على الكلي ايضا ولئن تنزلنا عن ذلك نقول لا نسلم ان مقتضى
الحال امر كلي وهذه الاحوال جزئيات فلم لا يصح ان الاحوال بما يطابق اللفظ مقتضى الحال
اي يكون اللفظ باشتماله على تلك الاحوال مشتملا على مقتضى الحال فعلم ان ما ذكره المص في
تعريف المعاني محتمل لكون المقتضى هو الاحوال واما الثالث فلان كون المطابقة كما يكون بمعنى الصدق
على ما هو اصطلاح المعقول يكون بمعنى الموافقة على ما هو المعنى اللغوي بل ربما يترجح هذا بانه لا يلزم
مطابقة اصطلاح هذا الفن لاصطلاح المعقول كيف والعلمان متباينان في غاية التباين
ثم لم يعرف في هذا الفن اصطلاح في لفظ المطابقة فيحمل على المعنى اللغوي الذي هو الاصل
والمعتبر ما لم يوجد دليل النقل وهو الموافقة ولا ريب في صحة القول بموافقة الكلام للاحوال
باشتماله عليها مع ان حمل المطابقة هنا على الصدق يوجب تعكيسا لاصطلاح المعقول
لانه يقال في اصطلاحهم الكلي مطابق للجزئي بمعنى ان الكلي صادق عليه وههنا يقال الجزئي مطابق
للكلي بمعنى صدق الكلي عليه فالصادق ثمه هو المطابق على لفظ اسم الفاعل وههنا
المطابق على لفظ اسم المفعول واما المصدوق عليه فبالعكس وهذا معنى قوله على عكس ما يقال
الكلي مطابق للجزئيات فظهر ان ما ذكروا من مطابقة الكلام للمقتضي محتمل لكون المقتضي هو الاحوال
فاذا كانت هذه الامور محتملة لذلك وما نقلناه من كلامهم في معظم المواضع محكم في ذلك
وحمل المحتمل على المحكم شريعة لنا راسخة سيما اذا اعتضد المحكم بما هو الاصل في اطلاق الالفاظ
وهو تحقق المعنى حقيقة كما بينا وقد انكشف عليك مما ذكرنا اندفاع الامور التي
دعته رحمه الله الى الحكم بالتسامح قوله لان الاعتبار اللائق تعليل لبناء علية تفاوت
المقامات لاختلاف مقتضى الحال اي انما صار تفاوت المقامات علة لاختلاف مقتضى الحال
لانه اذا تفاوت المقامات فالاعتبار اللائق باحدها وهو الذي يكون مقتضاه يغاير
الاعتبار اللائق بالآخر وتفاوت مقتضيات المقامات يعني تفاوت مقتضيات
الاحوال لان المقام هو الحال لا يغاير الا بالاعتبار كما ذكره ولو بني جهة اختصاص
الكلام بين الازمنة الثلاثة وجهة اختصاص المقام من بين الفاظ الامكنة من نحو المجلس
وغيره لكان حسنا وقد بيناه في الحاشية قوله مقام تنكيره لا يصح رجع الضمير

الى المجموع ما ذكر من الحكم والتعلق والمسند اليه والمسند ومتعلقه بتأويل المذكور لانه ح
لا يستقيم كلمة او في قوله او اداة قصر او تابع اه ولا الى احد المذكورات معينا كالحكم مثلا
وهو ظ بل انه راجع الى احدها مطلقا وانه صادق على كل منها فيصح تقييد احدها بمؤكد وكذا
او كذا على ان يكون الاحد في الاول غيره في الثاني والثالث ولا حاجة الى ان يقدر هكذا او تقييده
باداة قصر او تقييده بتابع له للغنية عنه بما ذكرنا ثم انه قد يتوهم ان الكلام لف ونشر مرتب
فتقييده بمؤكد يرجع الى الاطلاق الحكم وتقييده باداة قصر يرجع الى الاطلاق التعلق وهكذا
الى الاخر وليس كذلك فان الاطلاق الحكم وتقييده يتحقق بالنسبة الى اداة القصر والشرط
ايضا كما بالنسبة الى المؤكد وكذا يصح الاطلاق والتقييد بالمؤكد بالنسبة الى التعلق ايضا
كما بالنسبة الى الحكم وعلى هذا فقس قوله اي مع كلمة لغوي مصاحبة لها او مما وقع في
الشرح بكلمة لغوي صوحبت معها فانه لا يستقيم الا بتكلف والعبارة الصحيحة
صوحبت معها او صوحبت باسقاط لفظ معها فان قلت الظاهر ان المعنى لكل كلمة مع صاحبتها
مقام ليس لتلك الكلمة مع غير تلك المصاحبة مطلقا سواء شارك الغير تلك المصاحبة
في اصل المعنى اولا وكذا ليس هذا المقام لتلك المصاحبة مع غير تلك الكلمة مثلا لان
مع الماضي مقاما ليس لها مع غيره سواء شاركه في اصل المعنى اولا وكذا للماضي مع ان مقام
ليس له مع غيرها فما وجه ترك التعميم بالكلية وتقييد الاول بصورة المشاركة في اصل
المعنى قلت الكلام المذكور معنى لانه يصدق على المصاحبة مع الكلمة ان لكلمة مع صاحبتها
فيندرج المقام الذي للمصاحبة مع الكلمة في المقام الذي للكلمة مع صاحبتها بل كلاهما
مقام واحد وكذا حال المقام الذي للمصاحبة مع غير الكلمة بالنسبة الى المقام الذي للكلمة
مع غير المصاحبة فاذا علمنا ان للكلمة مع صاحبتها مقاما ليس لها مع غير تلك المصاحبة
فقد افدنا ان هذا المقام ليس للمصاحبة مع غير الكلمة ايضا فيعلم في المثال المذكور ان
لان مع الماضي مقاما ليس لها مع غيره وليس له مع غيرها لان الماضي مع ان كلمة مع صاحبتها
فيكون لها مقام ليس لها مع غير المصاحبة واما وجه التقييد بالمشاركة فهو ان
صورة المشاركة هي المشتملة على غرابة والمحتاجة الى البيان فلو لم يقيد بالمشاركة

لربما

96

لربما توهم ان الحكم المذكور في غيرها لشيوع التخصيص في العمومات قوله الفعل الذي قصد
لا يستلزم الفعل في نحو ان ضربت تستلزم الشرط لا متعين بالشرط فكانه اراد بالشرط اداته
بحذف المضاف او اراد بالشرط معنى الشرطية قوله وارتفاع شان الكلام الخ فيتوجه عليه
على كلتا المقدمتين اما على الاولى فلما تقرر ان نفس الحسن والقبول بمطابقة الكلام للاعتبار
المناسب والارتفاع في الحسن لا بد ان يكون زائدا على اصل الحسن فلا يكون الارتفاع
بالمطابقة بل بكمالها وزيادتها واما الثانية فلان نفس المطابقة اصل الحسن ولذلك ذكر
في المفتاح ان الارتفاع والانحطاط بقدر مصادفة المقام لما يليق به واما على الثانية
فلان الانحطاط في الحسن يوجب اصل الحسن وبانتفاء المطابقة ينتفي الحسن بالكلية فلا
يستقيم ان الانحطاط في الحسن بعدم المطابقة ويمكن ان يقال لما كان الارتفاع بالمطابقة
الكاملة صح ان الارتفاع بالمطابقة لان المطابقة الكاملة مطابقة ويصح اطلاق المطلق عليها
واذا اريد بالمطابقة الكاملة صح ان الانحطاط بعدم المطابقة وان ابيت عن ذلك بناء
على ان المتبادر من المطابقة نفسها واصلها فيقال لو نفس الحسن بالمطابقة وعدمه
بعدمها امر ذكره السكاكي ولعل الشارح لا يسلمه ويثبت الحسن بمجرد الفصاحة من غير حاجة
الى المطابقة والارتفاع في الحسن بالمطابقة قوله واراد بالكلام الكلام الفصيح اذ لو حمل
الكلام على الاطلاق لزم ارتفاع الكلام المطابق الغير الفصيح لكنه ليس بمرتفع لان الارتفاع
انما هو بالبلاغة وهي عبارة عن المطابقة مع الفصاحة لكن ان صح في اطلاق الكلام مطلقا على
الفصيح لان الفصاحة ليست بمرتبة الكمال كالبلاغة حسن الاطلاق بناء على ان غير الكامل
لنقصانه ملحق بالعدم ولم يكن التقييد بالبليغ هنا لمكان قوله وانحطاطه بعدم المطابقة
وقد امكن في عبارة المفتاح تقييده به لانه جعل الارتفاع والانحطاط بقدر المطابقة
وفيه الحسن بالذاتي لان الوصف لا يحصر بالمطابقة بل بالمحسنات البديعية ولا يثبت
الحسن الذاتي بل بالمطابقة وههنا كلام وهو انهم اطلقوا القول بان هذه المحسنات
خارجة عن حد البلاغة لا يوجب حسنا ذاتيا اصلا ولا تعلق لها بالمطابقة راسا لكن معلوم
عندك ان الحال قد يقتضي ايرادها فايرادها اذ ذاك يكون تطبيقا للكلام على مقتضى الحال

واخلا فى حد البلاغة فلابد فى العو بيانها كما توجب حسنا عرضيا توجب حسنا ذاتيا ففى
فى الجهة الاولى خارجة عن البلاغة وفى الجهة الثانية داخلة فيها وكانهم انما اطلقوا القول بكونها
لانها اقتضاء الحال اياها بالنحو بندرة وخفاء فلم يذكروا الكلام فى مباحث المعانى بل ذكروا
فيها فى المحسنات ما ضعف اقتضاء الحال اياه عن كثرة التدرج والخفاء كالالتفات والاعتراض
والتجاهل وكان ذلك منهم نوع تنبيه على ان التحسين الوصفى لا ينافى الذاتى بل قد يجتمعان
فى شئ فيلزم المحسنات تحسينا ذاتيا وعرضيا معا **قوله** على ما يفيده اضافة المصدر لا انها
تفيد الحصر كما ذكروا فى ضرب زيد قائما انه يفيد انحصار جميع الضربات فى حال القيام و
تامل لان اضافة المصدر انما تفيد العموم لان اسم الجنس المضاف من ادوات العموم والانحصار
فى المثال المذكور انما هو من جهة ان العموم فيه يستلزم الحصر فاذا كان فيه جميع الضربات فى حال القيام
لم يصح ان يكون ضرب فى غير تلك الحال والا لم يكن جميع الضربات فى تلك الحال لامتناع ان يكون ضرب
واحد بالشخص فى حالين واما فيما نحن فيه فالعموم لا يستلزم الحصر فانه لا يلزم من كون المطابقة
سببا لجميع الارتفاعات ان لا يحصل ارتفاع بغير المطابقة لجواز تعدد الاسباب لمسبب واحد
فيجوز حصوله بكل منها وانما يلزم الحصر لو دل الكلام على حصر سببية جميع الارتفاعات
فى المطابقة وليس فليس ويمكن دفعه بان ليس معنى الكلام مجرد ان المطابقة سبب لجميع
الارتفاعات بل ان جميعها حاصل بسبب المطابقة ومعلوم ان ذلك يستلزم الحصر اذ لو حصل ارتفاع
بغير المطابقة لم يصح ان يجوز ذلك لان ارتفاع حاصلا بها لامتناع تعدد الحصول لشئ
واحد **قوله** فقد علم ان المراد بالاعتبار المشعر بان الفاء فى قوله فمقتضى الحال للتنويع
على تقديرى ذكرت احديهما وهى ان الارتفاع بمطابقة الاعتبار والاخرى معلومة
وهى ان الارتفاع بمطابقة المقتضى ويشعر ايضا بان معنى الحكم حمل الاعتبار على المقتضى
انهما واحد فيناقش فى كلا الامرين اما الاول فبان الفاء يجوز ان يكون للتعليل واما الثانى
فلانه يجوز ان يكون معنى الكلام قصر المسند على المسند اليه وعكسه على ما قيل ان ضمير الفصل
قد يكون لقصر المسند اليه على المسند فالحاصل ان ههنا احتمالات ستة لان الفاء اما للتعليل
او للتنويع وعلى كل تقدير فمعنى الكلام اما الاتحاد او قصر المسند على المسند اليه واما عكسه

واما على الاحتمال الاول وهو ان يكون الفاء للتعليل ومعنى الكلام هو الاتحاد فلا غبار
اصلا ولا يتجه عليه شئ لان المعنى حينئذ ان جميع الارتفاعات بمطابقة الاعتبار ولا خفاء
انه يثبت بان المقتضى والاعتبار المناسب واحد بملاحظة مقدمة معلومة وهى
ان جميع الارتفاعات بالبلاغة التى هى مطابقة المقتضى واما الاحتمالات الباقية فلا تخلو
عن شوب المناقشة واما الاحتمال الثانى وهو ان يكون الفاء للتعليل والمعنى قصر المسند
على المسند اليه فلانه حينئذ يكون المعنى ان جميع الارتفاعات بمطابقة الاعتبار لان كل
اعتبار مقتضى ويتجه عليه انه يجوز حينئذ ان يكون المقتضى اعم فالارتفاع الحاصل بمطابقة
بعض افراد المقتضى الذى لا يكون اعتبارا لا يكون حاصلا بمطابقة الاعتبار فلا يثبت
ان جميع الارتفاعات بمطابقة الاعتبار واما الاحتمال الثالث وهو ان يكون
الفاء للتعليل والمعنى قصر المسند اليه على المسند فلان معنى العلة حينئذ ان كل مقتضى
اعتبار فيجوز ان يكون الاعتبار اعم فمطابقة بعض افراد الاعتبار الذى لا يكون مقتضى
لا يكون سببا للارتفاع لان الارتفاع لا يكون الا بالبلاغة التى هى المطابقة للمقتضى فلا يثبت
ان جميع الارتفاعات بمطابقة الاعتبار مطلقا بل بمطابقة الاعتبار الذى يكون مقتضى
ولو اريد ان معنى المعلل ان جميع الارتفاعات بمطابقة الاعتبار فى الجملة لا بمطابقته
مطلقا تم التعليل واما الاحتمال الرابع وهو ان يكون الفاء للتنويع والمعنى هو الاتحاد
وهو الذى اختاره رحمه الله فيتجه عليه ان اللازم من الحصرين ليس الا نفى التباين الكلى بين
المقتضى والاعتبار لانه يبطل كلا الحصرين واما سائر النسب من المساواة
والعموم والخصوص مطلقا ومن وجه فالحصران لا يبطلان بها اما المساواة فظ
واما العموم والخصوص مطلقا فلانه لا يلزم من الحصر فى الاعم الحصر فى جميع افراده لجواز
ان يكون المحصور فيه بعض الافراد الذى هو الاخص بعينه مثلا اذا قلت ما فى الدار
الا الانسان وما فيها الا الحيوان يصح كلا الحصرين مع انهما فى الاعم والاخص مطلقا
وقس عليه حال الاعم والاخص من وجه ولو قيل الفاء المتبادر من المطابقتين
المذكورتين فى الحصرين مطابقة الاعتبار مطلقا ومطابقة المقتضى مطلقا

اندفع العموم والخصوص مطلقا ومن وجه ولو قيل انه يفهم من كون الارتفاع بمطابقة الاعتبار
ان التسبب مطابقة الاعتبار من حيث هي هي وكذا من كون الارتفاع بمطابقة المقتضى
ان التسبب مطابقته من حيث هي هي فالظاهر اندفع المساواة ايضا ويثبت الاتحاد في المفهوم
وقيل في توجيه هذا الاحتمال ان الحصرين يدلان على علية المطابقتين فلو لم يكن الاعتبار والمقتضى
واحدا لتغايرت مطابقتاهما فاما ان يكون كل منهما علة تامة وهو ممتنع لامتناع تعدد العلل التامة
لشيء واحد واما ان يكون كل منهما علة ناقصة بان يكون لكل منهما مدخل في حصول المعلول فيبطل كلا
الحصرين واما ان يكون احدهما هي العلة ولا يكون للاخرى مدخل فيه اصلا فيبطل احد الحصرين
وفيه بحث اما اولا فلان مبنى ما ذكره على انه يتوقف صحة قوله ليس الارتفاع الا بالمطابقة
على ان يكون المطابقة علة تامة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يصح بمجرد كون الارتفاع موقوفا على المطابقة
لا يحصل بدونها فيبطل الحصرين على تقدير كون كل منهما علة ناقصة ممنوع واما ثانيا فلان الشق الثالث
لم يذكره وهو ان يكون احدهما علة تامة والاخرى ناقصة وحينئذ يستقيم الحصر كما ذكرنا
واما الاحتمال الخامس وهو ان يكون الف للتنويع والمعنى على قصر المسند على المسند اليه
فيتجه على هذا ان هذا القصر لا يصح الا على تقدير المساواة او كون الاعتبار اخص مطلقا
وهذا لا يلزم من الحصرين لجواز العموم من وجه او اعمية الاعتبار مطلقا واما الاحتمال السادس
وهو ان يكون الف للتنويع والمعنى على قصر المسند اليه على المسند فيتجه عليه انه مبنى هذا القصر على المساواة
او كون المقتضى اخص مطلقا ولا يلزم القصر من الحصرين لجواز العموم من وجه او اعمية المقتضى مطلقا
واعلم انا قد جرينا في هذا على ما اختاره رحمه الله ان المطابقة بمعنى الصدق واما في [illegible] وبسط
كونها بمعنى الموافقة واشتمال الكلام على المقتضى والاعتبار كما ذكرنا فمن به الافهام [illegible]
الكلام كما بينا في الحاشية قوله لان القريب من حد الاعجاز لا يكون من الطرف الاعلى لان
طرف الشيء نهايته فيجب ان يكون امرا واحدا لا ينقسم في الامتداد الذي جعل ذلك
الامر طرفا له فاذا جعل حد الاعجاز طرفا اعلى لم يمكن ان يجعل قريب منه مع حد الاعجاز
من الطرف الا بلزوم انقسام الطرف في الامتداد الذي جعل الطرف طرفا له نعم قد يجعل الطرف
نوعا او ماهية واحدة مع تعدد افراده لان الملحوظ في الطرفية انما هو نفس النوع ولا تعدد

فيه من حيث انه نوع وتعدد افراده لا يوجب تعدده من حيث هو فان قلت فلم لا يجوز
ان يكون نفس نوع الاعجاز وطبيعته طرفا اعلى وحد الاعجاز بمعنى نهايته وما يقرب منها
من افراد ذلك النوع والحكم الثابت للنوع يجوز ان يكون ثابتا لافراده كالجسمية الثابتة
للانسان ثابتة لافراده من زيد وعمرو وغيرهما فالطرفية الثابتة لنوع الاعجاز
يجوز ان يثبت لافراده من نهاية الاعجاز وما يقرب منه قلت الحكم الثابت للنوع من حيث
هو نوع ثابت لا يكون ثابتا لافراده قطعا فالنوعية الثابتة للانسان يمتنع ثبوتها لزيد
وعمرو والجنسية الثابتة للحيوان يمتنع ثبوتها للانسان والفرس وغيرهما من افراد
الحيوان ولا شك ان الطرفية انما يثبت لطبيعة الاعجاز من حيث هي اذ عند ملاحظة
الافراد يحصل التعدد المنافي للطرفية وهذا بخلاف الجسمية الثابتة للانسان فانها
ليست من احكام طبيعته بل من احكام افراده لا يقال لم لا يجوز ان يعبر عن النوع بافراده
فيعبر عن نوع الاعجاز بحد الاعجاز وما يقرب منه فيكون الطرفية ثابتة للنوع محكوما على
سبيل التعبير عنه بافراده لانا نقول لو صح التعبير عن النوع بافراده فانما يصح في
غير الاحكام الثابتة لطبيعة النوع من حيث هي اما فيها فلا كما اذا قلت زيد وعمرو
وغيرهما الى غير افراد الانسان نوع فانه ظاهر انه لا يصح ولئن صح فرضا فانما يصح بجميعها
لا ببعضها سيما اذا كان اقلها وهنا كذلك لان القريب من النهاية لا ابتداء والوسط الى
المبدأ اوجها والظاهر انه لا ابتداء ولا جميع ما بين الوسط والنهاية ايضا بل بعضه فلا يجوز
التعبير بنهاية الاعجاز وما يقرب منها عن نوع الاعجاز على ان حد الاعجاز ليس بمعنى نهايته
بل بمعنى مرتبته على ان الاضافة بيانية فما يقرب من حد الاعجاز يكون خارجا عن الاعجاز
لا من افراده **قوله** وهو ما اذا غير الكلام عنه الى ما دونه قيل انه غير مانع لصدقه
على الطرف الاعلى والمراتب المتوسطة لان ما دون الاسفل ما دونها ايضا فيصدق عليها
ما اذا غير الكلام عنه الى ما دونه التحق واجيب بان عموم ما في قوله الى ما دونه الى
اي مرتبة دونه يدفع ذلك اذ لا يصدق على ما ذكرت انه اذا غير الكلام الى اي مرتبة دونه
التحق بل الى مرتبة دونه بحيث يكون دون الاسفل ايضا وايضا يشعر الكلام بان التغيير الى

الى ما دونه علة للالتحاق والاسفل هو الذي يكون التغير الى ما دونه علة للالتحاق واما غيره
من الاوسط والاعلى فلا اذ ينعكس التغير الى ما دونهما عن الالتحاق كما اذا لم يمكن ما دونهما دون
الاسفل نعم قد يجتمع التغير الى ما دونهما مع ما هو علة للالتحاق وهو التغير الى ما دون الاسفل
ومجرد الاجتماع مع العلة لا يوجب العلية قوله لانها ليست مما يجعل المتكلم موصوفا بصفة
نقل عنه رحمه الله في الحواشي ان المراد صفة يتسم بها في العرف فلا يقال فلان مجنس ومرصع
ومطبق لمن يتكلم بما فيه تجنيس وترصيع وتطبيق كما يقال فلان بليغ فصيح للمتكلم فاندفع
ما قيل وصف من صدر عنه التجنيس بالمجنس ضروري الصحة كما ان انكار ذلك ضروري
البطلان وقيل وجه تخصيصها ببلاغة الكلام ان محسنات الكلام لا يتوقف على بلاغة المتكلم بل
على بلاغة الكلام حتى لو صدر كلام بليغ من غير متكلم بليغ يكون هذه الوجوه محسنة فيه وربما
يمنع ذلك بناء على انها لا يعتبر اذا لم يصدر عن البليغ كما ان خواص التراكيب كذلك قوله
ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ الظاهر انه يصدق على ملكة يقتدر بها على تأليف كلام
بليغ في نوع من انواع المعاني كالمدح او الذم او الشكر او الشكاية او في نوعين او انواع
منها ولا يقتدر بها على تأليف الكلام البليغ في جميع الانواع ولا خفاء ان هذه الملكة ليست
بلاغة المتكلم فالتعريف غير مانع ويمكن ان يدفع بالعناية وهي ان المراد كما عرف في فصاحة المتكلم
بملكة يقتدر بها على التعبير عن كل ما يدخل تحت قصده بلفظ فصيح عرف ان المراد بما ذكر في تعريف
بلاغة المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف الكلام البليغ للدلالة على كل ما يدخل تحت قصده من
المعاني المركبة قوله ان البلاغة في الكلام مرجعها انما جعل الامرين مرجعي بلاغة الكلام دون
المتكلم وان كانا مرجعين لبلاغته ايضا تنبيها على ان مرجعيتهما لبلاغة المتكلم انما هي باعتبار
مرجعيتهما لبلاغة الكلام لان توقف بلاغة المتكلم عليهما باعتبار توقف بلاغة الكلام عليهما
فلو اطلق البلاغة بحيث يتناول البلاغتين او صرح بهما لم يعلم ذلك لجواز ان يكون
توقف بلاغة المتكلم عليهما لا لاجل بلاغة الكلام بل لاجل امر آخر قوله اي ما يجب ان
يحصل له المرجع يستعمل مصدرا بمعنى الرجوع وان كان على الشذوذ لان القياس فتح
العين والمصدر قد يكون بمعنى المفعول اي المرجوع بمعنى المرجوع اليه بالحذف والايصال

ويستعمل

ويستعمل اسم مكان بمعنى موضع الرجوع ولا فرق في المعنى بينه وبين المصدر بمعنى
المفعول فنقول على الاول مرجع الجود والى الغني اي رجوعه اليه وعلى الثاني مرجع الجود وهو الغني
اي موضع رجوعه ويحتمل ان يكون المرجع فيه مصدرا بمعنى المفعول اي المرجوع اليه للجود وهو الغني
وما ذكره رحمه الله في التفسير اي ما يجب ان يحصل له انما يناسب الثاني والمصدر بمعنى المفعول
لا المصدر بمعناه الحقيقي والمرجع في عبارة المتن لا يحتمل الا المصدر بمعنى الحقيقي بدليل قوله
الى الاحتراز اذ لو لم يكن كلمة الى لم يحتمل المصدر بهذا المعنى بل تعين اسم الموضع او المصدر
بمعنى المفعول والامر في ذلك بين لوضوح الحق قوله الى الاحتراز عن الخطأ كانه اراد به
عدم الخطأ عن قصد على ان يكون القصد قيد المنفي لا للنفي فصح قوله والا لربما لانه على تقدير
انتفاء عدم الخطأ عن قصد ربما يكون خطأ وربما لا يكون خطأ لكن لا ينبغي ان لا يكون عن قصد
وعلى التقديرين لا يكون بليغا اما الاول فلوجود الخطأ واما الثاني فلانتفاء القصد فاندفع
ما يتوهم انه ان اريد بالاحتراز عن الخطأ ان لا يخطأ فلا وجه لادراج ربما لانه على تقدير انتفاء
عدم الخطأ يقطع بوجود الخطأ فلا وجه لربما الدالة على انه قد يكون خطأ وان اريد بها
نفي الخطأ فاما ان يشترط فيها عدم الخطأ واما ان لا يشترط فلا اعتداد بمجرد
المحافظة بدون عدم الخطأ كيف والبلاغة توجد مع عدم هذه المحافظة بان لا يخطأ
بدون محافظة وتعدم مع وجودها بان يخطأ مع المحافظة [illegible] وهو انه لما اريد
بالاحتراز عن الخطأ عدم الخطأ عن قصد فقوله والا يشتمل امرين وجود الخطأ وعدم
الخطأ لا عن قصد وعلى التقديرين ينتفي البلاغة فما وجه الاقتصار على الاول كما فعله رحمه الله
حتى احتاج الى كلمة ربما وكان الاولى ان يقول والا لادى الى ايراد غير المطابق او اداه
بالمطابق لكن لا عن قصد فلا يكون بليغا ويمكن ان يقال انتفاء البلاغة عند الخطأ امر
مكشوف لا يمكن انكاره ويتسنى الزامه على الخصم واما انتفاؤها مع وجود المطابقة
وعدم الخطأ لعدم القصد فلا يخلو عن خفاء وربما يتلقى بالانكار فلذا اقتصر على الاول
ولا يصغو اليه اذ يشوب لا يقال لم لا تتوقف البلاغة الا بالفصاحة مع المطابقة مطلقا من غير
اشتراط قصد لانا لم نعترف بالقصد لا يعتد به عندهم اصلا [illegible] الخطأ على

كرم الله وجهه قول من قال من المتوفى على لفظ اسم الفاعل والذين يشترطون في الدلالة
القصد فما يفهم من غير قصد لا يكون مدلولا عندهم فترك القصد لتنزهه فيما بينهم **قوله** ويدخل
في تمييز الكلام الفصيح الكلام بتقدير موصوف الفصيح اللفظ في قوله والى تمييز الفصيح فيتناول
الكلام والكلمة فيستغنى عما ذكره رحمه من دخول تمييز الكلمات في تمييز الكلام لامرين احدهما
الاشارة الى ان بلاغة الكلام انما تتوقف بالذات على تمييز الكلام الفصيح واما تمييز الكلمات
فانما يتوقف عليه تمييز الكلام فلو لم يتوقف تمييز الكلام على تمييز الكلمات لم يكن تمييزها مما
يتوقف عليه بلاغة الكلام والثاني ان الظاهر ان الفصاحة في فصاحتي الكلام والكلمة
مشتركة لفظا فلو اريد باللفظ الفصيح ما يتناول الكلام والكلمة يكون جمعا بين معنيي
المشترك فيتعذر تقدير اللفظ التزام الجمع المحذور من غير ضرورة والتاويل بما يدفع الاشتراك
لا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لحصول المطلوب بحمل الفصيح على الكلام
لانه يدخل في تمييزه تمييز الكلمات **قوله** فقد سها سهوا ظاهرا لان الملتفت الى اثبات الاحتياج
الى المعاني والبيان بان مرجع البلاغة ما يتوقف عليه الا ان المرجع امران الاحتراز والتمييز المذكوران
والاول يحصل بالمعاني والثاني بعضه يحصل باللغة والنحو والصرف والحس وهو تمييز
الوحشي عن غيره وتمييز مخالف القياس عن غيره وتمييز ما فيه ضعف التاليف والتعقيد
اللفظي عن غيره وتمييز المتنافر عن غيره والبعض الثاني وهو تمييز ما فيه التعقيد المعنوي عن
غيره يحصل بالبيان فلا بد من بيان ان البعض الحاصل بالامور الاربعة غير البعض الحاصل
بالبيان يعني ان ما يحصل به لا يحصل بها ليثبت الاحتياج اليه ولا خفاء ان هذا البيان مما
يحصل اذ جعل الضمير عائدا الى ما يتبين او يدرك اذ لو جعل عائدا الى ما يدرك لم يفد الكلام
الا ان الحاصل بالبيان لا يدرك بالحس واما انه لم يتبين في العلوم الثلثة فلا فلا احتمل
ان يكون متبينا فيها فلا يثبت الاحتياج الى البيان **قوله** انحصر مقصود في ثلثة فنون
هي المعاني والبيان والبديع لانه قد سبق ان علم البلاغة علم المعاني والبيان وعلم توابعها
علم البديع وليس المعنى على ان المختصر لما كان في علم البلاغة وتوابعها لزم حصر مقصوده
في ثلثة فنون وجعل فنونا ثلثة ليتوجه المنع الظاهر عليه اذ يجوز ان يجعل فنين احدهما

في علم

في علم البلاغة والاخر في توابعها وذلك ان يحمل المعنى على هذا البحث مقدمة معلومة وهي ان
المناسب في العلوم المختلفة ان يجعل كل فنا ويكون المراد من لزوم الحصر مناسبة والاولوية
قوله ولا يخفى وجوه المناسبة اما تسمية الفن الاول بالمعاني فلانه يبحث عن كيفية
تطبيق الكلام على مقتضى الحال وانه امر يتعلق بالمعنى لان منشاه ومرجعه الاحتراز عن مبناه
الخطاء في تادية المعنى المراد واليه مقتضيات الاحوال خصوصيات تعتبر في المعاني اولا وبالذات
واما تسمية الفن الثاني بالبيان فلتعلقه بايراد المعنى الواحد وبيانه بطرق مختلفة في
الوضوح واما تسمية الفن الثالث بالبديع فلانه يبحث عن المحسنات ولا خفاء في محله بداعتها
وظرافتها واما تسمية الفنون الثلثة بالبيان فلان البيان هو المنطق الفصيح المعرب عما في
الضمير ولا خفاء في تعلق الفنون به تصحيحا وتحسينا واما تسمية الفنين الاخيرين بالبيان
فلتغليب حال الفن الثاني على الثالث ولان تعلق الفن الاول بالمعاني اكثر والتعبير بها اشد فتنبه
على ذلك بتسمية الاول بالمعاني والاخيرين بالبيان الذي هو المنطق المذكور واما تسمية
الفنون الثلثة بالبديع فلانه لا خفاء في بداعة مباحثها ولطافة مسائلها وظرافة لطائفها
قوله الفن الاول علم المعاني الظاهر ان الفنون اجزاء الكتاب فيكون عبارة عن الالفاظ فلا بد
لحمل علم المعاني عليه من تاويل وهو ان بين اللفظ والمعنى من المناسبة والاتصال ما يجوز
ان يعطى لاحدهما حكم الاخر فالمحمول على الفن الاول وان كان هو الالفاظ الدالة على المسائل
التي هي علم المعاني لكن جعل المحمول نفس علم المعاني وبعبارة اخرى ان الفن الاول هو الالفاظ
الدالة على علم المعاني فهو مدلول الفن فجعل الفن نفس مدلوله لغاية المناسبة بينهما
ولذلك صح قولهم لا زال كاسمه مسعودا من غير اعتبار حذف وذلك ان تحمل علم المعاني
على الالفاظ الدالة عليه **قوله** بمنزلة المفرد يعني ان المعاني ليس جزء البيان حقيقة بل
منه لان رعاية المطابقة لم يعتبر في البيان على وجه الجزئية بل بمعنى اعتبار ما فيه ان الايراد
الذي هو مقصود البيان انما يعتبر بعد رعاية المطابقة ولو علل التقديم بمجرد هذه التعدية
لكفى **قوله** ملكة يقتدر بها الاوجه ان يراد بالملكة هنا كيفية للنفس يتمكن بها من معرفة
جميع المسائل فيستحضر بها ما كان معلوما مخزونا فيها ويستحصل بها ما كان مجهولا منها

ولو حمل الملكة على ما يذكرونه في مراتب الادراك من ملكة الانتقال الى النظريات وهي
العقل بالملكة ومن ملكة استحضار النظريات التي حصلتها اولا ثم صارت مخزونة عندها
متى شاءت من غير حاجة الى كسب جديد وهي العقل بالفعل لم يصح اما الاول فظ واما الثاني
فلان الشخص اذا تمكن من معرفة جميع مسائل علم يعد عالما بذلك العلم بلا اشتراط ان يكون
قد حصل جميع المسائل اولا وصارت مخزونة عنده وان يتمكن من معرفة كل منها بلا
كسب فان من هو فقيه بلا ريب كابي حنيفة ومالك رحمهما الله لم يوفا بعض المسائل
على ما نقل عنهما في الكتب والفقهاء كان الفقهاء يحتاجون في معرفة بعض المسائل بعد ما تحقق
فقاهتهم بلا شك الى الاجتهاد والكسب الجديد وكلام رحمه الله في الشرح مائل الى الثاني فهو
محل تامل **قوله** ويجوز ان يراد به نفس الاصول والقواعد المعلومة وصفها بالمعلومة اشارة
الى وجه التجوز فان الظاهر ان العلم حقيقة في الادراك مجاز في القواعد المدركة اطلاقا
للمصدر على المفعول ولم يجعل حقيقة فيها ترجيحا للمجاز على الاشتراك وكذا اطلاق
العلم على الملكة مجاز اطلاقا لاسم المسبب على السبب او بالعكس وقد يقع بينا درالي الفهم
من اطلاق العلم على العلوم المدونة والصناعات الملكة او القواعد من غير استعانة بقرينة
وهذا آية النقل فلفظ العلم فيهما حقيقة عرفية او اصطلاحية **قوله** ولاستعمالهم
المعرفة في الجزئيات الظاهر انه اراد الجزئيات فقط على ما عليه اصطلاح البعض من ان المعرفة
يقال لادراك الجزئي والعلم لادراك الكلي بمعنى انه آثر لفظ المعرفة هنا على العلم جريا
على هذا الاصطلاح فيتوجه عليه ان ايثار لفظ المعرفة هنا لا يحتاج الى الجريان
على هذا الاصطلاح لاستقامته على تقدير ان يكون المعرفة مستعملة في الادراك مطلقا
سواء كان ادراكا للكلي او للجزئي والجواب ان المص ذكر في الايضاح وقد جعله الشارح
للتلخيص انه قيل يعرف دون يعلم رعاية لما اعتبره بعض الفضلاء من تخصيص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات فشرح رحمه الله كلامه على وفق ما ذكره وقد يجاب بانه لما ترك
لفظ العلم الى المعرفة اقتضى نكتة والجريان على هذا الاصطلاح يصلح نكتة فقصر اليه
قوله يستنبط منه ادراكات جزئية الظاهر ان هذا التفسير مبني على اختصاص

المعرفة

المعرفة بالجزئيات فيناقش بان هذا انما يستلزم كون المدرك جزئيا لا كون
الادراك جزئيا ولا يلزم من جزئية المدرك جزئية الادراك لان الادراك الجزئي
يجوز ان يكون كليا فان الحكماء قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي والجواب ان
ادراك الجزئي وان كان كليا في نفسه لكنه جزئي بالادراك الكلي فان ادراك
الكلي كلي ومن جزئيات ادراك جزئية فجزئية المدرك توجب جزئية الادراك بهذا
المعنى فلذلك استنبط رحمه الله منه ان يكون بجزئية المدرك او لان كان الواقع هنا
واللازم من استعمال المعرفة هو الاول فسر الادراكات الجزئية بادراك الجزئيات
فقال اي معرفة كل فرد فرد وقيل هذه العبارة من قبيل حذف العاطف دون المعطوف
اي كل فرد وفرد على ما قال ابو علي رحمه الله في قوله تعالى ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم
قلت اي وقلت وحكى ابو زيد اكلت سمكا لبنا تمرا اي ولبنا وتمرا وفيه انه لو صرح
بالعاطف وقيل كل فرد وفرد لم يجز او لم يحسن فلا يحسن القول بحذفه وكانه من قبيل تعدد المضاف
اليه صورة كتعدد الخبر في نحو هذا حلو حامض وتعدد الحال نحو طعمته حلوا حامضا
والنه نحو هذا اسود ابيض وضربت القوم واحدا واحدا **قوله** على ما اشير اليه في المفتاح
حيث قال في تعريف المعاني على ما يقتضي الحال ذكره فان المذكور حقيقة هو الكلام لا
الكيفيات وقد اسلفنا لك ما يدفعه واما التصريح فهو ان العلامة ذكر في شرح المفتاح
وارتفاع شان الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة
المقام لما يليق به وهو الذي نسميه مقتضى الحال ان لم ادكالبليق به هو مقتضى الحال
خبير بان تصريح صاحب المفتاح لا يتجاوز تصريح الشارح حيث قال قد قولا وهو الذي
مقتضى الحال فان كان مقتضى الحال اطلاق الحكم فكذا وان كان مقتضى طي ذكر المسند اليه
فكذا وان كان مقتضى الحال اثباته فان وقوع قوله فان كان مقتضى الحال تفصيلا لقوله
وهو الذي نسميه مقتضى الحال تصريح بان مقتضى الحال الذي يعتبر مصادفة المقام لم
انما هو نفس الكيفيات فتنبه الشارح لا يطابق المشروح وقوله رحمه الله والا لاصح
القول بان احوال الاسناد يطابق اللفظ مقتضى الحال قد بينا فيما سبق وجه صحة هذا القول

مع كون المقتضي نفس الكيفيات فتذكر قوله واحوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ
جواب عما قيل المذكور في التعريف احوال اللفظ والاسناد ليس لفظا فاحواله لا تكون
احوال اللفظ وعما قيل ان الاسناد من اجزاء الكلام وهو الموضوع لهذا العلم وموضوع
المسائل لا يجوز ان يكون من اجزاء موضوع العلم فلا يكون البحث عن الاسناد بحمل احواله وعوارضه
الذاتية عليه من المسائل وذلك لانه قد بين رحمه الله ان احوال الاسناد هي احوال الكلام
واعراض ذاتية له لعروضها لجزئه الذي هو الاسناد فموضوع المسئلة في الحقيقة انما هو الكلام
ولم يراع المص ذلك في بحث الحقيقة والمجاز العقليين من جعلهما من عوارض الاسناد
فقال الاسناد منه حقيقة عقلية ومجاز عقلي لامر دعا اليه وهو ان انتساب الحقيقة والمجاز
على هذا الى العقل بنفسه واما الشيخ عبد القاهر والسكاكي فقد حافظا على تلك الرعاية
حيث جعلاهما من عوارض الكلام وصفاته قوله وتخصيص اللفظ بالعربي مجرد اصطلاح
دفع لاعتراض قاضي مصر على المص بان هذا العلم لا يختص باللفظ العربي فالتقييد بالعربي
يكون فاسدا قوله وينحصر المقصود صح رجوع الضمير الى المقصود من المعاني اذ كان المذكور بعد
نفس المعاني لانه من المعاني فذكره ذكره وانما جعله كذلك متابعة للمص حيث ذكر في الايضاح
وينحصر المقصود وقد اشار رحمه الله في الشرح الى وجهه وهو انه جعل المقصود منحصرا دون نفس
المعاني لان تعريف العلم وبيان الانحصار والتنبيه الآتي خارجة عن المقصود داخلة في المعاني
فلو حصر المعاني في الابواب المذكورة مع خروج ما ذكر من التعريف واخويه منها لم يستقم
فحصر المقصود ليستقيم بناء على الخروج المذكور عن المقصود قوله انحصار الكل في الاجزاء
لان المعاني عبارة عن مجموع الابواب الثمانية لا يصدق هو على واحد منها فلو جعل من حصر
الكلي على الجزئي يلزم صدق المعاني على كل من الابواب المحصورة في الابواب لما هو المقصود من المعاني
لا نفس المعاني ولا شك في صدق المقصود على كل منها لانه من مقاصد المعاني لا المعاني انما يكون كذلك
لو كانت من تبعيضية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بيانية فيكون المقصود نفس المعاني وانه لا يصدق
على شيء من الابواب لان المعاني لو جعلت بيانية لم يستقم ما اشار اليه في الشرح من فائدة
ادراج المقصود لانه بناء على خروج ما ذكر من المقصود ودخوله في المعاني فاذا جعلت بيانية كان

نفس

نفس المعاني فاذا خرجت هذه الامور عن المقصود خرجت من المعاني ايضا واذا دخلت
في المعاني دخلت في المقصود ايضا والتفصيل ان كلمة من اما صلة للمقصود او بيانية او
تبعيضية لا سبيل الى الاول لان ما يقصد من الشيء يكون خارجا عنه فيلزم خروج الابواب
عن المعاني وفيه ما فيه ولا الى الثاني والا لم يكن في ادراج المقصود فائدة فتعين الثالث وحينئذ
يصح حصر الكلي في الجزئيات لان المقصود الذي هو بعض المعاني يصدق على كل من الابواب بل لا يصح
على هذا التقدير حصر الكل في الاجزاء الا بتكلف عظيم وغاية العناية ان يقال ان التعريف
واخويه مذكور في جملة المعاني لشدة الاتصال ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اطلاق
المعاني ولما ادرج لفظ المقصود اندفع هذا الوهم لان الطالب يتبادر من اطلاق المقصود من المعاني
ما هو مقاصده وخالصه فيخرج به ما يلحق به لشدة الاتصال فعلى هذا يكون من بيانية ويكون
حصر الكل في الاجزاء اذ يتعلق مقصوده رحمه الله ان ضمير ينحصر وان رجع الى المعاني كما هو الظا
لكن المقصود انحصار مقاصده وما هو المقصود منه واذا كان ضمير ينحصر للمعاني لزم ان يجعل حصر الكل
في الاجزاء قوله فلا يصح التقسيم لان صحته مبنية على صدق المقسم على الاقسام والمقسم
هو الكلام المشتمل على النسبة ينقسم الى الخبر والانشاء بانه ان كان لنسبته خارج تطابقه
او لا تطابقه فخبر والا فانشاء ولو فسر النسبة بما لا يشتمل على الانشاء لم يصدق المقسم
على الانشاء لا يقال معنى قوله والا فانشاء ان لم يكن لنسبته خارج وانه اعم من ان يكون
للكلام نسبة ولا يكون لها خارج كذلك وان لا يكون له نسبة اصلا فلا يكون للنسبة خارج
لانه يقال ان المتبادر من قوله ان لم يكن لنسبته خارج ان يكون له نسبة لا خارج لها على ما هو
رجوع النفي الى القيد قوله ان كان لنسبته خارج اما ان يراد بثبوت الخارج للنسبة
الكلامية ان الكلام يدل عليه ويشعر به واما ان يراد ان بين طرفي نسبة الكلام نسبة في الواقع
هي المسماة بالخارج والنسبة الخارجية وكلامه رحمه الله كما يشعر بالثاني وهو ظاهر يشعر
بالاول حيث قال فيما ذكر بعد من التحقيق من غير قصد الى كونه دالا على نسبة خارجية
وقد افصح عنه من قال الصدق وقوع النسبة التي يشعر بها الكلام والكذب عدم وقوعها
ثم انه يتجه على الاول ان لا يكون للخبر الكاذب خارج وان لا يصح قولهم الكذب عدم مطابقة

نسبة الكلام للخارج لان الخارج بمعنى الوقوع ونفس الامر وما يدل عليه الكلام فنسبة
مطابقة له البتة ويمكن دفع الاول بان ليس المراد بالخارج ما يكون واقعا في نفس الامر
بل يكون خارجا بحسب دلالة اللفظ اي يدل اللفظ على انه خارج ولا تخلص عن الثاني
الا بالتزام ان الكذب ليس بعدم مطابقة النسبتين بل عدم وقوع النسبة التي يشعر بها الكلام
كما نقلناه ويؤيده قول من قال مدلول الخبر انما هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي
لا مدلول له **قوله** في احد الازمنة دفع لتوهم بعيد وهو ان الاخبار الاستقبالية الايجابية
ينبغي ان يكون كاذبة باجمعها والسلبية صادقة بكليتها لان النسبة الخارجية في الاخبار
الاستقبالية سلبية في الحال فيكذب الموجبة منها مطلقا وتصدق السالبة كذلك لتخالف
النسبتين في الاول وتوافقهما في الثانية فاشار الى دفع ذلك التوهم بان ثبوت
النسبة الخارجية يعتبر في احد الازمنة الثلثة ففي الخبر الاستقبالي يعتبر ثبوت النسبة
الخارجية في الاستقبال فصدقه بمطابقة النسبة المفهومية للخارجية المعتبرة في الاستقبال
فيصدق من الخبر الايجابي ما يطابق نسبته النسبة الخارجية الاستقبالية ويكذب منه
ما لم يطابقها وكذا في الخبر السلبي وتوضيحه انه اذا كان المراد بثبوت الخارج لنسبة الكلام
ان الكلام يدل عليه فالخارج في الاستقبالي ما يكون في الاستقبال والماضوي ما يكون في
الماضي والحالي ما يكون في الحال واذا كان المراد به ان بين طرفي نسبة الكلام نسبة خارجية
فالخارج ايضا ما يكون في الاستقبال لان نسبة الكلام لما كانت استقبالية كانت الخارجية
ايضا موافقة لها لانها تعتبر على حسب اعتبار النسبة الكلامية وقد نقل عنه رحمه الله في بعض
الحواشي ان قولنا في احد الازمنة دفع لتوهم ان الخبر الاستقبالي لا خارج له فلا يكون خبرا او منشأ
التوهم الغفول عن ان النسبة الخارجية يعتبر على حسب اعتبار نسبة الكلام بحسب الازمنة
فنبه على ذلك بقوله في احد الازمنة فاندفع التوهم وانت خبير بان ذلك مبني على ان المراد
بالخارج ما يدل عليه الكلام والا فللخبر الاستقبالي خارج في الحال بمعنى النسبة الواقعة
في نفس الامر بين طرفي نسبة الكلام فافهم **قوله** وان لم يكن لنسبة خارج كذلك اي
مطابقة او لا مطابقة ربما يتوهم منه ان لنسبة الكلام الانشائي خارجا لكن لا يكون بحسبه المطابقة

نسبة

نسبة الكلام او لا المطابقة فالفرق بين الخبر والانشاء انما هو باعتبار ان خارج الخبر بحيث
يطابقه نسبته او لا يطابقه وخارج الانشاء ليس كذلك ويتوجه عليه ان هذا رفع
للنقيضين اللهم الا ان يؤخذ قوله يطابقه او لا يطابقه على معنى قصد المطابقة وقصد عدمها
كما قال رحمه الله بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية يطابقها او لا يطابقها ويحمل قوله
لا يطابقه على معنى عدم الملكة بمعنى اخص من سلب المطابقة وما ذكره رحمه الله من التحقيق مشعر
بانه لا خارج لنسبة الكلام الانشائي حيث قال من غير قصد الى كونه دالا على نسبة حاصلة
في الواقع لا يقال انه لم ينف الخارج بل نفي القصد الى الدلالة على الخارج وانه لا يوجب نفيه
لانه يقال هذا بناء على ان معنى ثبوت الخارج لنسبة الكلام ان الكلام يدل عليه لان انه ادرج
القصد اما اعلاما باعتبار القصد في الدلالة على ما قالوا او بيانا بان ما لا يقصد لا يعتبر وجوده
فنفي القصد في حكم نفي ثبوت الخارج للنسبة على انه لما لم يتعرض في مقام الفرق بين الخبر
والانشاء لانتفاء قيد المطابقة وجودا وعدما في الانشاء واقتصر على نفي القصد الى
الدلالة على الخارج علم ان قيد المطابقة ليس مدار الفرق بل مداره القصد المذكور وغاية
الامر ان يتوجه ان قوله ان لم يكن لنسبة خارج كذلك ليس ثبوت الخارج بناء على ما تقرر من
قاعدة رجوع النفي الى القيد والامر فيه سهل عند الاهل ولك ان تقول ان كان المراد بثبوت
الخارج لنسبة الكلام ما ذكر يكون الامر كذلك ويجوز ان يراد به ان الشيئين اللذين
اعتبر بينهما النسبة في الكلام فبينهما مع قطع النظر عن الكلام نسبة في الواقع فهذه النسبة
الواقعية خارجة فللانشاء خارج ح لكن لا يقصد المطابقة بينه وبين نسبة الانشاء
وجودا او عدما ولا يلتفت اليها **قوله** وهذا معنى وجود النسبة الخارجية
اي ما ذكرنا من وجود النسبة في الواقع بين الشيئين المذكورين مع قطع النظر عن الذهن
معنى وجود النسبة الخارجية بالتفسير الى انه ليس معنى الخارج هنا ما يرادف الاعيان حتى
يلزم كون النسبة من الامور العينية الموجودة في الاعيان بل معنى الخارج هنا خارج عن
الذهن اي الواقع ونفس الامر كما سيصرح به من ان الواقع هو الخارج الذي يكون
لنسبة الكلام الخبري توضيحه انهم قالوا بوجود النسبة الخارجية هنا فربما يتوهم منه

ان النسبة من الامور الموجودة في الخارج وانه يبطل ما تقرر ان النسبة ليست موجودة في
الخارج فدفع بعد ذلك بان معنى الخارج هنا الواقع وخارج ذهن المتكلم او المخاطب اعني
خارج الكلام لا ما يرادف الاعيان فلا يبطل وجود النسبة الخارجية بهذا المعنى لما تقرر ان
النسبة ليست بموجودة في الخارج لان الخارج ثمه بمعنى ما يرادف الاعيان وقد يدفع بان
معنى كون النسبة خارجية هنا انه امر خارجي لا موجود خارجي فالخارج هنا ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها وهذا لا ينافي ما تقرر ان النسبة ليست بموجودة في الخارج لان الخارج ثمه
ظرف لوجود النسبة لا لنفسها واثبات ظرفية الخارج لنفسها لا ينافي نفي ظرفيته لوجودها
لان نفي الثانية لا يوجب نفي الاولى واثبات الاولى لا يستلزم اثبات الثانية فان الخارج
في قولنا زيد موجود في الخارج ظرف لنفس الوجود ولم يلزم منه كونه ظرفا للوجود حتى
يلزم كون الوجود موجودا خارجيا فان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما
يكون الخارج ظرفا لنفسه وفي قولنا الوجود ليس بموجود في الخارج ظرف لوجود الوجود
ولم يلزم منه نفي كون الخارج ظرفا لنفس الوجود حتى يلزم انتفاء الوجود الخارجي فان قلت
الامر الخارجي اعم من الموجود الخارجي فان الامر الخارجي يجوز ان يكون معدوما في الخارج كالوجود
الخارجي فما معنى قوله رحمه الله سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجية او ليست منها
لظهور انها امر خارجي جزما وان لم يكن موجودا خارجيا وان كان المراد من الامور الخارجية
الموجودات الخارجية لم يحسن الترديد ايضا للقطع بانها ليست موجودة في الخارج بالفعل
معناه عدم توقف وجود النسبة الخارجية هنا على كونها من الموجودات الخارجية وقد
يقال انه اشارة الى الخلاف في تحقق النسبة في الخارج بين المتكلم والحكيم والمناسب
ان يحمل الامور الخارجية على الموجودات الخارجية على ما لا يخفى **قوله** لا وجه لتخصيص هذا الكلام
بالخبر قد يوجه بان الخبر اعظم شانا واكثر ابحاثا واوفر نكتة واصل الانشاء ولذا
قدم في الكتب مباحث الخبر واورد الابحاث المشتركة بين الانشاء والخبر في باب الخبر فيجوز
ان يخص هذا الكلام بالخبر وان تحقق في الانشاء ايضا **قوله** على انه لا حاجة اليه بعد ما ربما
يعتذر عنه بان قصده الى التحقيق معنى الاطناب وان كون الزيادة لفائدة ماخوذة فيه

ولو

102

ولو لم يقيد الزيادة بالفائدة لربما سبق الى الوهم ان الاطناب هو مطلق الزيادة
وان كان زيادة الكلام البليغ لفائدة او ان الزام قيد الفائدة على تقدير عدم التقييد
لا يخ عن خفاء ربما اورث ذهولا عنه فصرح به **قوله** الذي قد سبق اشارة ما اليه
لا وجه تسمية ذلك البحث بالتنبيه فانه انما يستعمل فيما سبق العلم به بوجه ولذا يستعمل
في البديهيات وما في حكمها وانه يستعمل فيما يستغني عن الدليل كالبديهي وما في حكمه وما
سبق الاشارة اليه في حكم البديهي **قوله** اي مطابقة حكمه اشارة الى ان المطابقة
انما هي للحكم اولا وبالذات وللخبر ثانيا وبالعرض وصدق الخبر ان كان عبارة
عن مطابقة الخبر كان حكمه حكم المطابقة في الثبوت للحكم اولا وبالذات وان كان عبارة
عن مطابقة حكم الخبر فربما سبق الى الوهم ان الصدق ثابت للخبر اولا وبالذات
لان الصدق كون الخبر مطابق الحكم وانه ثابت للخبر اولا لا للحكم لكن التحقيق انه
ايضا ثابت للحكم اولا وبالذات لان مطابقة الحكم امر ثابت له اولا واما ان كون الخبر مطابق
الحكم فهو ليس عين مطابقة الحكم بل انه مبدأه وهذا كما قيل في تعريف الدلالة بفهم المعنى
من اللفظ دفعا للاعتراض بان الفهم صفة الفاهم والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح
تعريفها به ان فهم المعنى من اللفظ اي كون اللفظ مفهوما منه المعنى صفة وان كان نفس الفهم
صفة للفاهم فرد عليه بان فهم المعنى من اللفظ ايضا صفة للفاهم لكن له تعلق باللفظ
والمعنى يصير بسببه مبدأ لصفتي اللفظ والمعنى اي كون اللفظ يفهم منه المعنى وكون
المعنى يفهم من اللفظ **قوله** فمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام الذي هو الخبر التي يدل
عليها الخبر وكلام الشارح رحمه في كتبه يشعر بانها هي وقوع النسبة اولا وقوعها وبتحقيقه عليه ان الخبر
لا يدل الا على الوقوع القطعي الواقعي فهو النسبة المفهومة والخارجية ايضا فكيف يتصور
تطابقهما مع اتحادهما ويمكن دفعه بان الوقوع له اعتباران احدهما كونه مفهوما من الكلام
مع قطع النظر عن الواقع والآخر كونه في الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه
والوقوع باحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الآخر ويجوز ان يتحقق المطابقة بين
المتغايرين بالاعتبار وقد تحقق ان النسبة المفهومة الى مطابقتها للخارج صدق

انما هي الايقاع اي ادراك ان النسبة واقعة ومطابقة للنسبة الخارجية بان يكون هي الوقوع لكونهما ثبوتيتين وعدم مطابقتة اياها بان يكون هي اللاوقوع لاختلافهما ثبوتا وسلبا وكذا حال القضية السلبية فان النسبة المفهومة منها الانتزاع اي ادراك ان النسبة ليست بواقعة ومطابقته للخارج بان يكون الخارج اللاوقوع وعدم مطابقته له بان يكون الوقوع فالصدق تطابقهما ثبوتا في القضية الموجبة وانتفاء في السلبية والكذب فيهما تخالفهما ثبوتا وانتفاء **قوله** اللهم الا ان يقال انه كاذب وجه الاستبعاد ان المفهوم الظاهر عدم مطابقة الخبر للاعتقاد وان يكون ثمة اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ما هو قاعدة رجوع النفي الى القيد وهذا بناء على انه ثبت عنده رحمه الله ان النظام قائل بالحصر البتة والا فليكن هو ممن ينكر الانحصار فيستغني عن التزام ذلك البعد **قوله** فان المشكوك خبر هو الحق كما ذكر في الشرح لان الخبر ما يدل على الحكم ولا يلزم منه ان يكون قائما بذلك الحكم لجواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية **قوله** فانه تعالى جعلهم كاذبين الخ لم يتعرض رحمه الله للالة الآية انه اثبت الكذب بعدم مطابقة الاعتقاد مع مطابقة الواقع ولم يتعرض لحال الصدق كما تعرض في الشرح وكان وجهه ان بطلان الاية لا تدل على ان الصدق مطابقة الاعتقاد فقط لجواز ان يكون مطابقة الواقع والاعتقاد جميعا كما هو مذهب الجاحظ ويكون تكذيبه تعالى للمنافقين باعتبار ان كلامهم لما لم يطابق الواقع والاعتقاد جميعا الا باعتبار انه لم يطابق الاعتقاد فقط فيشكل وجه الاستدلال بالآية لانها لا تثبت ما هو المدعي من كون الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدم مطابقته ويمكن ان يقال قد يكون الغرض من الاستدلال نفي مذهب الخصم والآية تنفي كون الصدق مطابقة الواقع كما هو مذهب الجمهور لانها اثبت الكذب معها فلا يكون الصدق بالضرورة امتناع اجتماع الصدق والكذب اتفاقا وان قيل بالجاحظ بارتفاعهما ولا يبعد ان يثبت بالآية كون الصدق مطابقة الاعتقاد فقط بان من جعل الكذب عدم مطابقة الاعتقاد فقط لم يجعل الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد جميعا ومن جعل الصدق مطابقتهما لم يجعل الكذب عدم مطابقة الاعتقاد

فقط

باهو

فقط بل المناسب لكون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد فقط ان يكون الصدق مطابقته فقط على ما هو مقتضى تقابلهما **قوله** بشهادة ان واللام فان قلت هذه المؤكدات تفيد تأكيد الحكم الذي دخلت عليه وهو المشهود اعني كونه عم رسول الله تعالى لا تأكيد شهادة المنافقين المدلول عليها بقولهم نشهد فلا شهادة لهذه المؤكدات في ضمن نشهد للخبر المذكور بقوله تعالى انهم وان دخلت في المشهود به لكنها يشعر بان الشهادة عن جد كامل ورغبة صادقة هذا والاوجه ان يجعل الخبر المذكور متضمنا لهذه المؤكدات لا لقولهم نشهد ويفسر الكذب في الشهادة برجوعه الى نشهد باعتبار كونه خبرا وقد بينا وجهه في الحاشية **قوله** بل في زعمهم الفاسد لما كان الكذب عدم مطابقة الواقع فان نسب الكذب الى الواقع كان هناك عدم مطابقة الواقع وان نسب الى الاعتقاد كان عدم مطابقة الواقع في الاعتقاد ولما نسب الكذب هنا الى اعتقادهم الفاسد كان المراد به عدم مطابقة الواقع في اعتقادهم فالكذب ليس الا عدم مطابقة الواقع وانما امر بالتأمل لانه لما كان هذا الخبر غير مطابق للواقع في اعتقادهم وغير مطابق للاعتقاد فربما يشكل جعل كون الكذب بعدم مطابقة الواقع دون عدم مطابقة الاعتقاد ولكن يزول الاشكال بتقرير هذا الجواب الثالث على وجه المنع هكذا لا نم ان كذب هذا الخبر بعدم مطابقة الاعتقاد كما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون بعدم مطابقته للواقع في اعتقادهم ولو قرر على وجه التسليم كما ذكره في الشرح اشكل دفع الاشكال فتأمل **قوله** مع الاعتقاد بانه مطابق الظاهر انه جعل قوله مع الاعتقاد حالا عن خبر المبتدا وهو مطابقته والاصح امتناعه وقوله معه اي مع اعتقاد انه غير مطابق مع ان الظاهر المرجع هو الاعتقاد المذكور سابقا وقد فسره باعتقاد انه مطابق يوجب اختلاف الراجع والمرجع وليس بوجه كيف وقد شنع بمثل ذلك في هذا المقام على العلامة في شرح المفتاح ولا يبعد ان يرجع ضمير مطابقته الى الواقع ويجعل قوله مع الاعتقاد ظرفا لغوا للمطابقة وقوله معه ظرفا لغوا للضمير في عدمها باعتبار كونه عبارة عن المطابقة كما في قوله وما هو عنها بالحديث المرجم اعمالا للضمير باعتبار معناه في الظرف فلا يحتاج الى جعل الحال عن خبر المبتدا ولا الى اختلاف الراجع والمرجع لكن ح ينبغي ان يحمل عدم مطابقة

الواقع مع الاعتقاد على معنى السلب الكلي اي عدم مطابقة شيء من الواقع والاعتقاد
وتحقق عدم مطابقة الاعتقاد بما يكون هناك اعتقاد لا يطابقه الخبر فلا يتناول عدم الاعتقاد
اصلا على ما هو المتبادر من رجوع النفي الى القيد محله حتى يطابق ما ذكره رحمه الله من مذهب الجاحظ
ان الكذب عنده عدم مطابقة الواقع مع اعتقاد عدمها ولو حمل على معنى رفع الايجاب
الكلي انتفى الواسطة ودخل في الكذب جميع اقسامها اي جعل عدم مطابقة الاعتقاد
متناولا للصورة عدم الاعتقاد اصلا لا داخل فيه قسمان منها وبقي القسمان الباقيان واسطة
فيكون الواسطة اقل مما ذكره رحمه الله وعلى تقدير السلب الكلي وتعميم عدم مطابقة
الاعتقاد لعدمه اصلا يدخل في الكذب ايضا قسم واحد من اقسام الواسطة وكانه رحمه ذهب
الى ما ذهب لما لا يخفى في الحمل على السلب الكلي ولان عبارة الايضاح يؤيده **قوله**
ضرورة توافق الواقع والاعتقاد حينئذ اي حين مطابقة الواقع مع اعتقاده بما يقال
استلزام اعتقاد المطابقة لمطابقة الاعتقاد لا يتوقف على التوافق المذكور لثبوته
على تقدير التخالف ايضا لان العاقل اذا اعتقد بمطابقة الخبر للواقع فقد اعتقد هذا
الخبر حكما جازما فيطابق اعتقاده لانه انما يعتقد ما يعتقده مطابقا للواقع مثلا اذا اعتقد
مطابقة قولك السماء تحتنا للواقع فقد طابق هذا الخبر اعتقاده وغاية ما يمكن ان يقال
ثبوت الاستلزام على تقدير التخالف لا يمنع من صحة تعليله بالتوافق اذ يكفي اثباته بكون
التوافق موجبا له والامر كذلك لان موافق الموافق للشيء موافق له لكن ربما توجه عليه
ان المستلزم فيه هو مطابقة الواقع المطابق للاعتقاد لا اعتقاد المطابقة وايضا
التوافق انما يظهر بملاحظة استلزام اعتقاد المطابقة لمطابقة الاعتقاد فتعليل
هذا بذلك ليس بذلك **قوله** اي لا اخبار حال الجنة الاحسن ان يفسر بكون الخبر
المذكور خبرا حال الجنة كما صرح به الواجب فالمراد بهم بكونه خبرا **قوله** لكان
اظهر لان عدم اعتقاد الصدق لا يوجب عدم ارادتهم الصدق باحد شقي الترديد
لانه انما يفيد تجويزهم للصدق وعدم اعتقاد الصدق لا يصلح دليلا على عدم تجويزه
لجواز ان يجوزوه ولا يعتقدوه وانما الصالح لذلك اعتقاد عدم الصدق

لانه

لانه ينفي تجويزه لا يقال في المستقيم ما ذكره فضلا عن ان يكون ظاهرا كما يشعر به قوله
هو اظهر لانه يحتاج الى وجه استقامته بقوله فلا يريدون في هذا المقام الصدق
الذي هو بمراحل عن اعتقادهم يعني ان صدقه في غاية البعد عن اعتقادهم بحيث لا يجوزونه
فلا يريدون باحد شقي الترديد لكن لا يكفي ذلك لان قولهم لم يعتقد حمل على هذا المعنى خفاء
فان لو قال لانهم اعتقدوا عدم صدقه لكان اظهر **قوله** وهذا انما يتحقق بعد تحقق الاتصاف
لا يقال فلا لازم بان اللفظ الموصوف بما ذكر باعتبار وصفه لكن لا شك انه باعتبار
ذاته متقدم فاعتبار جانب الذات يقتضي تقدم الطرفين وجانب الذات
وان لم يترجح على جانب الوصف فلا اقل من انه لا يترجح لانه يقال المالم يبحث عن ذات
الطرفين بل عنهما بملاحظة الوصفين اعتبر جانب المبحوث عنه وقد اشار الى ذلك
بقوله ولا بحث لنا عنها **قوله** لانه كلما افاد الحكم اشارة الى ان الملازمة بين الفائدتين
ولازمها باعتبار العلم او الافادة او الاستفادة لا باعتبار الوجود لان اللزوم
باعتباره منتف قطعا لان وجود الحكم لا يستلزم الخبر فضلا عن كون المخبر كذا
ولو جعل الفائدة ولازمها نفس العلمين لا الافادتين او الاستفادتين اعني علم المخاطب
بالحكم وكون المخبر عالما به او افادة الخبر اياهما او استفادة المخاطب اياهما من الخبر
صح اللزوم باعتبار الوجود وقوله وتسميته مثل هذا الحكم اشارة الى دفع دخل
مقدر وهو ان هذا الحكم لما لم يكن حاصلا من الخبر بل قبله لم يصح اطلاق فائدة الخبر عليه
قوله لو كانوا يعلمون اي ان من اشتراه ماله في الاخرة من خلاق اي ليس لهم
علم بذلك لانه كانه لو يجعل المثبت منفيا وبالعكس فنفى علمهم بذلك وقد اثبته في
صدر الاية لا يقال لم يتعلق العلم المنفي بما يتعلق به العلم الاول بل انه تنزيل منزلة
اللازم على معنى لو كانوا من اهل العلم والمعرفة ولئن لم يكن منزلا فالظاهر ان متعلقه
هو مضمون لبئسما شروا به انفسهم لا على ما هو الظاهر ان يقع في مثل هذا التركيب وهذا المفهوم
ليس على من اشتراه ماله في الاخرة من خلاق لان مضمون الاول عدم المنفعة
وكان الشراء ومضمون الثاني وجود غاية المضرة على ما يدل عليه لفظه بئس الموضوع

للازم العام ولا خفاء في تغايرهما بل في انفكاكهما كما في المباحات فالعلم بالاول لا يوجب العلم بالثاني ولا الجهل بالثاني موجبا للجهل بالاول فلا حاجة الى ما ذكر في التنزيل لانه يقال تنزيل المتعدي منزلة اللازم لايصار اليه الا لضرورة وداع وليس فليس
ولو سلم فالمنع حاصل لان عدم كونهم من اهل العلم يوجب عدم علمهم بالحكم المذكور
ومعنى من اشتراه ما له في الاخرة ان من فعل ذلك ليس له نصيب في الاخرة اصلا وهذا غاية المذمومية ونهاية الشناعة على ما يفيده كلمة بئس وليس المعنى انه لا نصيب له على ذلك الفعل بنتيجة ما ذكر ولئن سلم فانهم لما باعوا به حظوظ انفسهم واذا لم يكن لهم نصيب على ذلك كان غاية في المذمومية ولما كانت الغرابة في تنزيل العالم بفائدة الخبر منزلة الجاهل بها باعتبار تنزيل العلم منزلة الجهل من غير دخل لخصوص فائدة الخبر ولازمها اورد له شاهدا من الكلام المجيد ولما كانت الغرابة في تنزيل العلم منزلة الجهل باعتبار تنزيل وجود الشيء منزلة عدمه من غير دخل لخصوص العلم والجهل اورد له شاهدا من الوفاق المجيد وفي كلامه اشارة الى الرد على من زعم من ظاهر المفتاح ان الاية الاولى مثال لما نحن فيه من تنزيل العالم بالفائدة منزلة الجاهل بها والى توجيه كلام المفتاح ايضا توجيه **قوله** وما رميت اذ رميت نفى الرمي اولا واثبته ثانيا لاعتبار خطابي وهو ان ما يترتب على رميه عليه السلام من الاثر خارج عن حد ما يترتب على افعال البشر فينبغي ان يعتبر المنفي والمثبت بما يفيد تغايرهما كما قيل المثبت هو الرمي بطريق الكسب والمنفي هو الرمي بطريق الخلق لانه بعد ثبوت تغايرهما لا حاجة الى التنزيل والظاهر انهم لم يذهب الى التنزيل اختار ذلك التفسير ومن ذهب اليه فله مندوحة عنه ومن جعل الاثبات نظرا الى الصورة والنفي نظرا الى الحقيقة فان اراد بيان الحاصل بعد التنزيل فموجه والا ففيه ما قلنا **قوله** الى ان لا يكون عالما بوقوع النسبة يحتمل ان يريد بالحكم التصديق اي ادراك ان النسبة واقعة اولا ومعنى خلو الذهن عن الحكم عدم اتصافه به وان يريد به وقوع النسبة اولا وقوعها ومعنى خلوه عنه عدم ادراكه اياه وعلى الاول لا بد من الاستخدام بان يراد بضمير فيه الحكم بمعنى

او لا وقوعها صح

ووقوع النسبة او لا وقوعها للتردد في التصديق وعلى الثاني لا بد وان يراد بخلو الذهن عن الحكم عدم التصديق به لا عدم ادراكه مطلقا بحيث يتناول عدم تصوره ايضا لانه يستغني عن قوله والتردد فيه لان التردد فيه يوجب تصوره فينفي تصوره يستلزم نفي التردد واذا عرفت ما ذكرنا ظهر فساد القول بانه لا حاجة الى ذكر التردد فيه لان الخلو عن الحكم الخلو عن التردد فيه لان التردد فيه يوجب تصوره اما اذا اريد بالحكم التصديق فلان التردد لم يعتبر في التصديق بل في الحكم بمعنى وقوع النسبة فالخلو عن التصديق لا يوجب الخلو عن التردد في وقوع النسبة ولئن فرض ان التردد في التصديق فهو انما يوجب تصور التصديق لا حصوله فهو لا ينفي الخلو عن التصديق لجواز ان يكون متصور التصديق لا مصدقا فالخلو عن التصديق لا يوجب الخلو عن التردد فيه لجواز اجتماع الخلو عن التصديق مع التردد فيه واما اذا اريد به وقوع النسبة فلان معنى الخلو عنه عدم التصديق به وانه لا يوجب عدم تصوره حتى يلزم منه الخلو عن التردد فيه والمراد بالحكم في قوله التجديد ان الحكم اما نفس التصديق والضمير في قوله والتردد فيه راجع الى متعلق التصديق وهو وقوع النسبة على سبيل الاستخدام وهذا ربما يرجح ارادة التصديق من الحكم المذكور في المتن **قوله** لكن المذكور في دلائل الاعجاز في الشرح قال الشيخ في دلائل الاعجاز اكثر مواقع ان بحكم الاستقراء هو الجواب لكن بشرط ان يكون للسائل ظن على خلاف ما انت تجيبه به ويمكن توجيهه بانه لا يبعد هذا الاشتراط في التاكيد بان لكونها اعلى في التاكيد ومفيدة لغايته فيجوز ان يفيد حسن الاتيان بها بذلك الشرط بخلاف سائر المؤكدات وعلى هذا يندفع عنه ما اورد عليه ان ما ذكره الشيخ مخالف للقوم حيث حكموا بحسن التاكيد في مقام التردد وسواء وجد هذا الشرط اولا نعم انه قد فرق بين ان وسائر المؤكدات وهم لم يصرحوا بذلك الفرق لكن نقله رحمه كلام الشيخ على ما ذكر في هذا الكتاب اعلى انه حمل كلامهم على مطلق التاكيد ولم يلتفت الى الخصوصية ان **قوله** مبني على ان تكذيب تكذيب الاثنين والثلثة يعني انه نسب التكذيب في المرة الاولى الى جميع الرسل مع ان المكذب فيها اثنان ووجهه بانه لما كان المرسل للاثنين والثلثة واحدا وهو عيسى عليه السلام والمرسل به واحدا وهو

الكلام الذي ارسل الاثنان والثلثة واحدا كان تكذيب الاثنين تكذيب الثلثة
وهذا بناء على ان قوله في المرة الاولى متعلق بكذبوا او لو جعل متعلقا بقوله فقال لم يحتج
الى هذا العذر فانه تعالى حكى عن رسل عيسى ع م مكذبين وجه ثلثة مرات فقال الله تعالى
حكاية في المرة الاولى الحكاية كذا وفي الثانية كذا ولو جعل المرتان للتكذيب استقام
ايضا باعتبار ان يجعل ما تقدم المرة الثانية من التكذيب مرة اولى منه واسناد
التكذيب في مرتي التكذيب التكذيب المتعلق بالثلثة والمتعلق بالاثنين الى المجموع غير
لازم بل يكفي اسناده في احدى المرتين الى المجموع وفي الاخرى الى البعض بل يكفي
اسناده في احديهما الى البعض وفي الاولى الى الاثنين لانه يصح نسبة التكذيب
الى الثلثة بملاحظة مجموع المرتين ولو اطلق التكذيب الذي جعلت المرتان له على التعلق
بمجموع رسل عيسى عليه السلام والتبليغ بتعلقه لمن ارسله عيسى ع م لم يبعد **قوله**
اي للخبر الظان ان يستشرف متعديته كما يعلمه فينبغي ان يقال فيستشرف اي الخبر
ولا يصح حمل اللام على التقوية لان عمل الفعل عند التقدم على المعمول في غاية القوة
فيمتنع تقويته نحو ضربت لزيد على ما صرح به اللهم الا ان يجعل اللام زائدة او يقال
كما تعدى بنفسه تعدى بالحرف ايضا اذ بعض الافعال يجي كذلك ولو جعل ضمير له للملوح
الى المستشرف الخبر لاجل الملوح لكان وجها لم يكن عليه ذلك الغبار ثم الظاهر انه
لا يلزم من استشراف غير السائل المتردد استشرافا مثل استشراف السائل
المتردد حصر وثم غير ان لم سائلا مترددا كيف والوضح انه غير سائل وما ذكره
في الشرح ان النفس اليقظى الفهم المتسارع يكاد يتردد فيه تصريح في انه لم يصر
مترددا فقد لاح ان الاستشراف متحقق بالفعل لكن تحققه لا يستلزم كون
المستشرف مترددا بالفعل وقد يلزم ذلك الاستلزام ويحمل قوله فيستشرف
على معنى يكاد يستشرف ومن شانه ان يستشرف وهو بعيد والابعد منه ارتكاب
تحقق الاستشراف والتردد بالفعل وجعل التاكيد باعتبار تقديم الملوح الذي من
شانه ان يستشرف له لا باعتبار تحقق الاستشراف بالفعل **قوله** مشاهدا

عنده

عنده ان حملت المشاهدة على المشاهدة العقلية اي اليقين والعلم القطعي
صح جعل الدليل مشاهدا سواء حمل على اصطلاح المعقول او الاصول وان حملت
على المشاهدة الحسية لزم حمل الدليل على اصطلاح الاصول لان الدليل عند اهل المعقول
تصديقات مرتبة ليست بمحسوسة **قوله** لان مجرد وجوده لا يكفي في الارتداع فيه
ان معنى الكلام على هذا القيل ان يكون في نفس الامر من الدليل ما لو تامل ارتدع فالارتداع
لازم للتامل في الدليل الموجود في نفس الامر لا لمجرد وجوده في نفس الامر فلا يرد عليه
ان مجرد وجوده لا يكفي في الارتداع ويمكن دفعه بان المراد من الارتداع هو الارتداع
المذكور اعني الارتداع على تقدير التامل فمعنى كلامه ان مجرد وجوده لا يكفي في الارتداع
على تقدير التامل لان التامل انما يكون في الدليل المعلوم لتحصيل المجهول فلا بد ان يكون الدليل
معلوما للمنكر فيتامل فيه فيرتدع وبذلك يدفع ما يورد على قوله ما لم يكن حاصلا عنده
انه يدل على ان مجرد الحصول عنده يكفي في الارتداع فيتوجه على تقريره كونه معه كونه
معلوما له ان مجرد المعلومية والحصول عنده لا يكفي في الارتداع فما وجه ترتبه على التامل
في ذلك المعلوم وايضا التامل في الدليل يفيد العلم به فاي حاجة الى تقييد الدليل بكونه معلوما
وذلك انه تقول لما وصف الدليل بكونه مشاهدا او الظاهر ان هذه الحسية فلا بد
ان يحمل على مصطلح الاصول وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فمجرد
معلوميته لا يكفي في الارتداع بل يجب التامل والنظر فيه **قوله** ظاهر هذا الكلام انه نفى
وجه ثبوت الجنس على ان غرة النفي بصدده فلا بد ان يتحقق فيه جعل المنكر كغير المنكر
وح لا يمكن حمل قوله لا ريب فيه على ظاهره لان هذا الحكم غير صحيح ويجب انكاره فلا معنى
لجعل منكره كغير المنكر بل ينبغي ان يحمل على معنى ان ليس محلا للريب وينبغي
لا يرتاب فيه على ما ذكر في الكشاف ويحتمل ان يكون النظر الى ما نحن فيه فلا يكون خبريا بل انشائيا
او نبايته بل يكون مثله في الامر المحقق ويكون ان خبريين لكل ح يكون الاية محمولة
على ظاهرها بيانه ان ما نحن فيه جعل الانكار فيه كلا انكار تعويلا على ما يزيله وهو وقد
جعل في الاية الريب كلا ريب تعويلا على ما يزيله فهما جزئيا تحقق وجود الشيء كعدمه اعتمادا

على مزيله ويصلح ان مثالين له ولا يصلح احدهما مثالا للاول بل نظير المشابهة في الاعمال
على وجود الشيء كعدمه اعتمادا على ما يزيله وانما جعل رحمه الله التنظير احسن لوجهين احدهما
انه ح يكون الكلام جاريا على ظاهره والثاني انه ذكر المص رحمه الله بعد ذلك وهكذا اعتبارات
النفي وانه يقتضي بظاهره ان الاسبق شيء من اعتبارات النفي وعلى تقدير جعل الآية مثالا
لما نحن فيه يكون من اعتبارات النفي وامثلته ولا يخفى عليك ان الاحسن ان يقال انه نظير
لتنزيل الانكار منزلة عدمه لا لتنزيل وجود الشيء منزلة عدمه بل انه مثال له فان نظير
الشيء وان جاز اطلاقه على جزئي من جزئياته على ما هو معنى المثال لكن اذا قوبل بالمثال
يراد به انه شبيهه قوله لان بعض الاسناد عنده اي بعض ان الاسناد عنده ليس منحصرا
في الحقيقة والمجاز فاختار عبارة لا يدل بظاهره على الحصر وقولك اما حقيقة او مجاز
يفيد منع الخلو ظاهرا فيفيد الحصر فتركه الى قوله كذا لانه لا يفيد الحصر لا لانه يفيد عدم
الحصر كما انه شوبه عبارة الشرح فكانه قال بعضه حقيقة وبعضه مجاز وبعضه ليس كذلك
لتوجه المنع عليه وان امكن دفعه بتكلف قوله كقول المعتزلي لمن لا يعرف حاله وهو
يخفيها منه قيل هما قيدان ذكرا على سبيل العادة والا فمع انتفائهما يكون كلامه
حقيقة ايضا وانت خبير بان المخاطب اذا كان عارفا بحال القائل انه معتزلي
لم يتعين كونه حقيقة لجواز ان يجعل القائل علم المخاطب قرينة على انه لم يرد ظاهره
نعم لو قيل يكفي احد القيدين لانه اذا لم يعرف حاله يكون هذا الكلام حقيقة قطعا وكذا
اذا عرف لكن يخفيها منه لانه ح لا ينصب قرينة على عدم ارادة الظاهر قوله بعد
اي والحال انك خاصة اشارة الى ان تقديم المسند اليه للقصر وانما قيد به
لانه لو علم المخاطب ايضا فاما ان يعلم علم المتكلم ايضا اولا وعلى الاول لا يكون حقيقة لمكان
القرينة الصارفة بل ان كان الاسناد دعلم انه كان مجازا وعلى الثاني يكون
حقيقة فخصص المتكلم بالعلم بعدم المجيء باعتبار انه على تقدير علم المخاطب لا يتعين
كونه حقيقة لا باعتبار انه لا يكون على هذا التقدير حقيقة ح ما قوله مجازا في الاثبات
انما سمي به مع ان هذا المجاز في النفي ايضا لما ذكر في الشرح ان المجاز في النفي مداره
كما ذكره الله يكون

على

يا معين

107

على المجاز في الاثبات فان كان الاثبات مجازا كان النفي مجازا والا فلا
قوله اي غير الملابس لا يقال للتقييد بالملابس فائدة قوله من الحقيقة او من الموضوع
الذي يؤول اليه من العقل ابتدائية نقل عنه رحمه الله في الحواشي ان من في قوله من الحقيقة
بيانية وفي قوله من العقل ابتدائية اي فتطلب موضوع العقل ما هو وكيف ينبغي ان
يكون حتى يكون صحيحا ما هو عليه في العقل والظاهر كلامه انه لم يجعل كلمة من في من العقل صلة
ليؤول ولا بعد في ان يجعل صلة له على معنى تطلب له موضعا يرجع اليه من العقل اي بحكم
العقل به ويجوز ان يجعل من الاول في من الحقيقة صلة ليؤول ايضا على معنى تطلب موضعا
يرجع اليه من الحقيقة اي ينتقل اليه منها لا امتناعها واما جعل من الثانية بيانية
فلا والحاصل انه يعتبر انك على ان تطلب الحقيقة بان يضم اليها الموضع المذكور لان مذهبه
ان المجاز العقلي لا يلزم ان يكون له حقيقة عقلية فاذا لم يكن هناك حقيقة لم يستقم
تطلب الحقيقة قوله لم يتعرض للمفعول معه لان اراد انه لا يسند الى المفعول معه
باقيا على حاله فكذا المفعول به وان اراد انه لا يسند اليه اصلا وان اخرج عما كان عليه
فعليه منع ظ لجواز ان يرفع الخشبة في استوى الماء والخشبة على العطف على الفاعل
فيكون مسندا اليه كما يرفع زيد في ضربت زيدا فيقال ضرب زيد فيجعل مسندا اليه
والجواب ان المراد انه لا يسند اليه باقيا على معناه فانه اذا اسند اليه لم يبق مفعولا
معنى المصاحبة لمعمول الفعل بل يكون معمول الفعل لان معنى المصاحبة انما يستفاد
من كون الواو بمعنى مع ولم يبق فلم يبق بخلاف المفعول به فانه عند الاسناد اليه يبقى على
معناه وهو ما وقع عليه فعل الفاعل وقد يقال المفعول به في الاصطلاح ما وقع عليه
فعل الفاعل من غير تقييد بالمنصوب والمفعول معه ما ذكر بعد الواو بمعنى مع او ما قصد
لمصاحبة معمول الفعل فالمفعول به الاصطلاحي يقع مسندا اليه دون المفعول معه الاصطلاحي
قوله يعني غير الفاعل في المبني للفاعل انما لم يفسر الضمير بذلك ابتداء والامر ان اثر التطويل
حيث فسر غيرهما لغير الفاعل والمفعول ثم بين ان المراد غير الفاعل في المبني للفاعل الخ
لنكتة وهي ان المذكور سابقا الفاعل والمفعول مطلقا فالضمير لا يرجع اليهما الا على

سبيل الاطلاق لكن لما ذكر ان الاسناد الى الفاعل في المبني له والى المفعول في المبني له
حقيقة علم ان المراد في المجاز الاسناد الى غير الفاعل في المبني له لان الاسناد الى غيره
في المبني للمفعول حقيقة لان المفعول غير الفاعل وقس عليه الاسناد الى غير المفعول
في المبني له فتبين اولا مرجع الضمير على ما يقتضيه اللفظ ثم بين المراد بقرينة المقام قوله
يعني لاجل ان ذلك الغير شابه ما هو له كانه انما فسره بذلك لم يقتصر على ظاهره وهو ان
الاسناد اليه ما ذكر لاجل الملابسة مجاز لان مطلق الملابسة يعم ملابسة الفعل لما هو
من الفاعل والمفعول فالاسناد لمطلقها لا يوجب المجازية والا لكان الاسناد الى ما هو له
مجازا وانه قد اقتفى في ذلك كلام الايضاح ان الاسناد الى غيرهما لمضاهاته لما هو
في ملابسة الفعل مجاز وكلام صاحب الكشف ان الاسناد الى هذه الاشياء على طريق
المجاز لمضاهاتها الفاعل في ملابسة الفعل ولو اقتصر على ظاهره لم يبعد بناء على انه يفهم
منه ان الاسناد بمجرد الملابسة مجاز وهو حق لان الاسناد الى ما هو له ليس بمجردها
بل لاجل انه ما هو له قوله من الاضافية والايقاعية لا يقال لو صفية ايضا كذلك
فلم لم يذكرها لان الوصف اما فعل او صفة من اسم الفاعل او المفعول او نحوهما واما مصدر
والمجاز في الاولين على قول المص انما هو اسناد الفعل او الصفة الى الضمير والثاني
خارج عما نحن فيه على ما ذكر في الشرح ان مثل انما هي اقبال وادبار ليس بحقيقة
ولا مجاز عند المص لانتفاء الاسناد الى الملابس فكذا يكون مثل ناقة اقبال قوله
والتعريف المذكور انما هو للاسنادي يعني انه اذا تحقق المجاز العقلي في غير الاسناد
والتعريف الذي ذكره المص مختص بالاسنادي فلا بد من اعتبار تخصيص في المعرف
بان يجعل المعرف المجاز الاسنادي لا مطلق المجاز العقلي وتعميم في التعريف بان
يراد بالاسناد مطلق النسبة فيتناول الاضافية والايقاعية واشار بلفظ
اللهم الى بعد الوجه الثاني لان المتبادر من اطلاق الالفاظ المصطلحة هو معانيها الاصطلاحية
ولا ينبغي ان يذهب عليك ان حمل الاسناد المذكور ههنا في قولهم على مطلق
النسبة لا يكفي بل لا بد من حمل الاسناد المذكور سابقا في قوله ثم الاسناد منه

حقيقة

حقيقة عقلية ومنه مجاز عقلي على مطلق النسبة ايضا والا لكان التعريف اعم
من المعرف اللهم الا ان يرتكب ان الضمير في قوله وهو اسناده الى ملابس راجع
الى مطلق المجاز العقلي لا الذي هو قسم من الاسناد لاندراج المطلق في المقيد
او يجوز ما جوزه البعض من كون القسم اعم من المقسم واعلم ان تعميم التعريف بحمل
الاسناد على مطلق النسبة ليصلح لمطلق المجاز العقلي اولى مما وقع في الشرح من
جعل الاسناد اعم من الصريح واللازم من الكلام ليصلح التعريف للمطلق لان المعرف
يكون هو المقيد ايضا وان كان يمكن توجيهه قوله حيث جعل التأول لاخراج الاقوال
الكاذبة فقط وذلك لانه قال لو قلت خلاف ما عند العقل امتنع طرد التعريف
بنحو قول الجاهل وانما يستقيم ذلك لو لم يكن قيد التأول مخرجا له والا لكان التعريف
مطردا مع ذكر ما عند العقل لان قول الجاهل وان دخل في خلاف ما عند العقل فقد
خرج بقيد التأول وقد يفهم ما ذكر من جعل السكاكي التأول لاخراج الكذب فقط
من انه لم يخرج قول الجاهل بقيد خلاف ما عند المتكلم والكذب بقيد التأول فلا يتجه عليه
ان اخراج الكذب بقيد التأول لا يوجب اختصاصه باخراجه لجواز ان يخرج به قول
الجاهل ايضا وان لم يذكره لان المدعي ان السكاكي جعل التأول لاخراج الكذب فقط
على معنى انه نسب اخراج الكذب اليه ولم ينسب اليه اخراج قول الجاهل لا انه جعل قول
الجاهل داخلا في هذا القيد غير خارج عنه قوله وانه المبدئ والمعيد الدالة على ذلك
اما باعتبار ان من قال بامر الله وارادته وان افناء الشباب وشعور رأسه وان طلوع
الشمس وغروبها كل يوم يقع بذلك قال بانه المبدئ والمعيد والمنشئ والمغني
لعدم القائل بالفصل اولان هذا دليل اسلام القائل واما باعتبار ان كون الافناء
بامره وارادته يدل على كونه مغنيا وان كون طلوع الشمس وغروبها بامره يدل على كونه
منشئا ومبدئا ومعيدا وربما يناقش بان حمل اسناد ميز على المجاز بقرينة افناء
قبل الله ليس اولى من العكس كيف وفي الاول مصير الى المجاز فبر اوانه ويمكن دفعه
بان الحمل على الاسلام اولى من غيره قوله باعتبار حقيقة الطرفين او مجازيتهما

ربما يتوهم ان الاقسام بهذا الاعتبار لا يتجاوز اثنين وهما ان يكون الطرفان حقيقيين
او ان يكونا مجازيين لان القسمين الاخيرين اعني ما يكون الطرفان مختلفين ليسا
بهذا الاعتبار بل باعتبار حقيقة احد الطرفين ومجازية الاخر بل القسمان الاولان
ليسا باعتبار احد الامرين من حقيقة الطرفين او مجازيتهما على ما يشعر به كلمة او
بل باعتبار كليهما فحق العبارة ان يقال باعتبار حقيقة الطرف ومجازيته بافراد
الطرف وبلفظ الواو والجواب ان تربيع القسمة بهذا الاعتبار بمعنى انه لوحظ
هذا الاعتبار في القسمة الى المجموع الاربعة سواء وجد هذا الاعتبار في كل قسم
او لا وقد تحقق الاعتبار في كل من القسمين الاولين وفي مجموع القسمين الاخيرين
لان الطرفين في مجموعهما حقيقيان او مجازيان ولا يضر عدم تحقق الاعتبار في كل
منهما على ان الاقسام المذكورة هي ان يكون الطرفان حقيقيين وان يكونا مجازيين
وان يكونا مختلفين ولا شك في تحقق هذا الاعتبار في كل منها ولا يقدح عدم
تحققه في كل من قسمي المختلفين ولا يبعد ان يحمل قوله حقيقة الطرفين او مجازيتهما
على معنى اضافة مجموع الامرين من الحقيقة والمجازية الى الطرفين لا انضياف
كل منهما على حدة فكان حق العبارة باعتبار حقيقة ومجازية الطرفين الا انه كرر
المضاف اليه رعاية لامر لفظي كما كرر المضاف في بيني وبينك واما كلمة او فلان
الا انه لا يجتمع الامران في قسم واحد ولان الملحوظ في التقسيم اتصاف الطرفين
بالحقيقة او المجازية لا بهما جميعا **قوله** على ما ذهب اليه المص ظ واما على ما ذهب
اليه السكاكي من عدم اشتراط كون المسند فعلا او معناه فغير ظ لانه يجوز ان يكون
المسند جملة وفي وصفها بالحقيقة والمجاز اللغويين تردد لانهما مفسران بالكلمة
فيقتضي ان لا توصف الجملة بهما فلو نظر الى انه يجوز وصف الشيء بوصف اجزائه كما
تقول ثوب اخلاق ونطفة امشاج ولان الجملة مفردات يصح وصفها بهما او
ايرادهم الاستعارة التمثيلية التي هي مركب قطعا في قسم الاستعارة التي
هي قسم للمجاز اللغوي ربما يقتضي جواز وصف الجملة بذلك **قوله** وكل من

مستعمل التقييد بالمفرد لما قرر انفا انه لا يتعين وصف المركب بالحقيقة والمجاز
وبالمستعمل لان اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بهما لاخذ الاستعمال في مفهومهما **قوله**
اي من جهة العقل يشير الى ان قوله عقلا تمييز والعقل وان لم يصلح فاعلا للاستحالة
لكونها ههنا لازمة لكن يكفي صلوح العقل فاعلا للاستحالة المتعدية بمعنى عد الشيء
محالا لان الواجب ان يكون التمييز فاعلا اما لنفس الفعل المذكور نحو طاب زيد نفسا واما
لمتعديه نحو امتلأ الاناء ماء فان الماء لا يصلح ان يكون فاعلا للامتلاء بل لمتعديه وهو
التحيير لانه مالئ واما لللازم نحو وفجرنا الارض عيونا فان العيون منفجرة لا مفجرة
فيه مثل امتلأ الاناء ماء **قوله** وظني ان هذا تكلف والحق ما ذكره الشيخ قال رحمه الله
في شرح المفتاح وانا اظن ان كلام الشيخ اقرب الى الصواب بالنظر الى المقصود الكلام
اذ ليس المقصود ههنا الى اقدام وتصيير بل الى القدوم وصيرورة على ما صرح به الشيخ
ودفع لما يتوهم من اعتراض الامام يعني ليس الموجود ههنا اقداما وتصييرا حتى
يطلب فاعل وانما هو متوهم مقدر والمحقق الموجود هو القدوم والصيرورة
الى الكلام يعني انه وان ذكر الاقدام والتصيير لكن لم يقصد بهما الا الى اقدام وصيرورة
موهومين غير موجودين وليس المقصود الموجود الا القدوم والصيرورة
واذا لم يوجد الاقدام والتصيير لم يطلب لهما الفاعل ضرورة فلا يرد عليه
ما نقل عنه رحمه الله في الحواشي انه اذا لم يكن الاقدام مع كونه مذكورا كان هناك مجاز
لغوي في المسند لا مجاز عقلي في الاسناد اذ لا شك ان انتفاء المعنى في الواقع
لا يقدح في استعمال اللفظ فيه كما تقول الاقدام المعدوم او الموهوم مثلا واذا
صح استعمال الاقدام في معناه مع انتفائه لم يكن مجاز فيه نفسه قطعا ولا يقاس هذا
على لفظ الاظفار المستعمل في الاظفار الموهوم على ما هو استعارة تخييلية عند السكاكي
بانه مجاز قطعا لانه قياس مع الفارق لانه استعمل الاظفار ثمة في معنى شبيهة
بالاظفار المحققة وانه غير ما وضع له لفظ الاظفار جزما بخلاف لفظ الاقدام فانه لم
يستعمل الا في معناه الموضوع له وهو الاقدام الحقيقي لكن اعتبر وجوده على سبيل

التوهم دون التحقيق وانما ذكر الاقدام واستعمل في اهلاك اقدام موهوم ولم يذكر
القدوم مع كونه موجودا محققا الفائدة وهي المبالغة في مدخلية الحق في
القدوم حيث نسب الاقدام اليه على وجه الفاعلية وجعل متقدما اذ لا شي اكمل في
تحصيل القدوم من المقدم بل انه هو المحصل له لا يقال الفاعل للاقدام الموهوم هو المقدم
الموهوم واسناده اليه حقيقة فقد وجد الاقدام مع كونه موهوما فاعل
حقيقي اذا اسند اليه يكون حقيقة لانه يقال اعتبار الاقدام الموهوم لا يحتاج الى موهوم خ
اعتبار مقدم متوهم فمن اعتباره غنية **قوله** وهذا مبني على ان المراد الى دفع
لما يقال ان الاسناد المجازي عند المصنف انما هو اسناد الصفة الى الضمير في راضية
لا النسبة الوصفية في عيشة راضية فيجب ان يكون المراد بضمير راضية صاحب لا بلفظ العيشة خ
العيشة وبطلانه ثم لصحة ان يقال هو في عيشة راض صاحبها بها ووجه الدفع
ان ضمير راضية انما هو للعيشة فالمراد بهما واحد فان اريد بالضمير صاحبها كما هو المراد
بالعيشة ايضا فيلزم ان يكون المعنى هو في صاحب عيشة وبطلانه ظاهر ولعبارة المتن
توجيهان بناء على ان المراد بلفظ عيشة المذكورة فيه اما نفس العيشة او ضميرها
بناء على اتحادهما والاول اولى **قوله** وهذا اولى بالتمثيل لان المجاز عند المص
انما هو اسناد الصائم الى الضمير المستكن فيه العائد الى النهار فيجب ان يراد
بالضمير فلان لا لفظ النهار ولم يضف الضمير الى شي حتى يلزم اضافته الى نفسه
وهذه المنافقة لا تجري في الآية وهو ظاهر انما صح التمثيل بنهاره صائم في
الجملة بناء على ان المراد بالنهار وضميره واحد فان اريد بهما جميعا فلان كان هو المراد
بالاضافة ايضا **قوله** عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفية اشارة الى
رد ما ذكروا في الجواب عن هذا السؤال بان التوقف على السمع انما يلزم ان
لو قال السكاكي بالتوقيف لكنه لا يقول به ووجه الرد ان هذا التركيب صحيح
بل شايع عند القائل بالتوقيف كما عند غيره فلو كان الامر على زعم السكاكي لم يكن
كذلك **قوله** والجواب ان مبنى هذا الاعتراض يتوجه عليه انه اذا اريد

المشبه به

110

المشبه به ادعاء لا حقيقة لا يكون الاسناد اليه حقيقة لانه انما يسند حقيقة
الى المشبه به الحقيقي لا الادعائي الا يرى انه لما كان جعل الرجل الشجاع اسدا
بطريق الادعاء والتاويل لم يكن اطلاق عليه حقيقة بل مجازا على الاصح **قوله**
وعدم الحادث سابق على وجوده لا يقال كان للحادث عدما سابقا عليه
فله عدم لاحق وقد عبر ههنا بما يدل على العدم اللاحق فان الحذف هو الاسقاط
فلا يتيسر ترجيح الحجاز برجح العدم السابق بالاعتبار لانه يقال الاصل العدم السابق
وهو الواقع ههنا واما التعبير بما يدل على العدم اللاحق فللنكتة وهو انه ترك
عن اصله يشعر بان الترك ليس على سبيل التحقيق ومعلوم عندك ان عدم الاتيان منحصر في
القسمين اعني الترك من الاصل والاسقاط بعد الاتيان فلا بد ان يكون احدهما تحقيقا
وغاية ما يمكن ان يقال المراد من الترك عن اصله ليس عدم الاتيان من الاصل بل اخص
منه وهو عدم الاتيان به ذكرا او عدم ملاحظته نية وقصد اصلا ولا شك ان
ذلك ليس على التحقيق وان كان عدم الاتيان من الاصل على التحقيق لكن ان
في دلالة الترك على هذا المعنى **قوله** وانما قال تخييل لان العدول ليس تحقيقا وانه
على سبيل التخييل لان العدول يتوقف على الكون سابقا في المحل الاول والانتقال
عنه ثانيا الى المحل الثاني وليس شي منهما ههنا تحقيقا اما الدلالة في اللفظ
عند الذكر فلانه لا يستقل في الدلالة بدون العقل واما الدلالة في العقل
عند الحذف فلان للفظ المحذوف دخلا في الدلالة بناء على انه قد استمر في
العادة فهم المعاني من الالفاظ محققة او مخيلة وكانه انما اقتصر رحمه الله على
بيان الثاني في هذا الكتاب لانه احوج الى البيان ولذلك بالغ بتخصيص الدلالة في
اللفظ مع ظهور مدخلية العقل في الدلالة وقد يقال الكلام في الدلالة اللفظية
وانها لا تقوم الا باللفظ واما العقل فشرط الدلالة فلا ينسب اليه ولذلك
اقتصر على الثاني واشار بالقصر الى وجه الاقتصار **قوله** والظاهر ان ذكر الاحتراز
قد يدفع بان غاية الامر ان يلزم في صورة التعيين كون ذكره عبثا لكنه لا يلزم

يعني ان كان كل منهما مستقلا في الدلالة يكونان محققا والا فانما يكونان محققا

من ذلك ان يلزم في هذه الصورة ان يقصد الاحتراز عن العبث بل يجوز ان يقصد بنفس
التعيين من غير اخطار الاحتراز بالبال قال رحمه الله في شرح المفتاح لا يخفى ان كون
القصد الى هذا المعنى اي ان الخبر لا يصلح الا له غير كونه للاحتراز عما لا فائدة فيه
فان المتكلم قد يقصد احدهما و لا يخطر الاخر بباله وما ذكر في وجه الاعتذار عن الاخرين
فلا يخفى ما فيهما قوله او اظهار تعظيمه درج الاظهار وان كان الحاصل عند ذكر اسم
يدل على التعظيم هو نفس التعظيم اي الوصف بالعظمة لان الكلام عند قيام القرينة على
المسند اليه لو حذف فاسمه الدال على التعظيم يفهم من الكلام عند عدم ذكره فعند ذكره
يحصل اظهار التعظيم عندنا اذا كان الخبر دالا على التعظيم باشتماله على اتصاف المسند اليه
بالفضائل فعند قيام القرينة يفهم التعظيم المدلول عليه بانتساب الخبر الى المسند اليه
المفهوم من القرينة فيحصل عند الذكر اظهار التعظيم قوله تحقيقا او تقديرا اشارة
الى ما ذكره ابن الحاجب من ان التقدم اللفظي قسمان تحقيقي نحو ضرب زيد غلامه
وتقديري نحو ضرب غلامه زيد فان زيدا وان كان متأخرا لفظا لكنه متقدم
تقديرا لان مرتبة الفاعل قبل مرتبة المفعول والتقدم المعنوي قسمان
احدهما ان يكون قبل الضمير لفظ يتضمن المرجع بان يكون جزء مدلول اللفظ نحو قوله
تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى لان الفعل يتضمن المصدر وهو جزؤه والثاني
ان يكون المرجع مفهوما التزاما من سياق الكلام قبل الضمير نحو قوله تعالى ولابويه
واحد منهما السدس لان الكلام مسبوق لبيان الميراث فيلزم ان يكون هناك
مورث فيرجع الضمير اليه وهو الذي اراده رحمه الله بقوله او قرينة حال والتقدم
الحكمي ان يكون المرجع مؤخرا ولم يكن هناك ما يقتضي اعتبار تقدمه الا ان ذلك
الضمير باعتبار ان وضعه على ان يعود الى متقدم فهذا المرجع متقدم حكما لوضع
الضمير وذلك كالضمير المبهم المفسر بما بعده نحو ربه رجلا ومنه ضمير الشان
والقصة وانما ارتكب مخالفة الوضع في هذا الضمير لتحصل التشويق الى المرجع و
تمكينه في النفس بذكر شيء مبهم اولا ثم بتشوق النفس الى معرفته

على

عليه ثم يذكر المرجع قال ابن الحاجب ومعنى التقدم حكما انك اذا قصدت
الابهام للتفخيم فتعقلت المرجع في ذهنك ولم تصرح به ليحصل التفخيم بتقدم
المبهم ثم ذكرت المرجع فهذا المتعقل في حكم المتقدم وفي الاعلى والاولى ان يجعل
التقدم الحكمي اعم من ذلك المرجع ليتناول ما في نحو ضربني وضربت زيدا
على مذهب البصريين بان يقال التقدم الحكمي ان يكون هناك شيء
يقتضي تقدم المرجع تعقلا فيجعل في حكم المتقدم وفي صورة التنازع انما
يضمر الفاعل في الاول بعد ملاحظة تخصيص الثاني بالاعمال في المعمول
المذكور فيقتضي ذلك تعقل المذكور سابقا على الاضمار قوله لان وضع
المعارف على ان يستعمل لمعين قال رضي الله والذين لم يريدوا بقولهم
بقولهم المعرفة ما وضع لشيء بعينه ان الواضع قصد في وضعه واحدا
معينا والا لم يدخل في حد المعرفة غير الاعلام اذ المضمرات واسم الاشارة
والموصول والمعرف باللام والمضاف الى احدها يصلح لكل معين
قصده المستعمل بل ارادوا ما وضع ليستعمل في واحد بعينه سواء
كان ذلك الواحد مقصودا للواضع كما في الاعلام او لا كما في غيرها
فلو قال لما وضع لاستعماله في شيء معين لكان اصرح والمحققون
على ان معناه ما هو المفهوم الظاهر منه والضمير واخواته وضعت لكل
معنى معين وضعا عاما باعتبار ان الملحوظ للواضع في وضعه
للمعينات امر عام لكونه متكلما او مخاطبا او غائبا او مشارا اليه
مثلا وقد حقق ذلك في موضعه قوله وقد يترك الخطاب مع معين
قال رحمه الله في قول السكاكي وحق الخطاب ان يكون مع معين حق
العبارة ان يكون لمعين يقال خاطبه وهذا الخطاب له لا خاطب معه
فحق العبارة ههنا على نحو كلامه يترك الخطاب لمعين فالمناسب ان
يرجع الضمير في كلام السكاكي يحتمل وجها اخر لا يتوجه عليه ما ذكره رحمه الله

اي الشيخ الرضي

وهو ان يتعلق من انه معين ليكون بالخطاب وكلامه رحمه الله لا يحتمل ذلك الوجه
هذا والاولى ان يقابل المتروك بالمتروك اليه فيقال من المعين الى غير المعين يترك صح
او يترك الخطاب مع معين الى غير الخطاب مع معين في الخطاب صح

قد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة بعون الله الملك العلية
في مدينة سيواس صانها الله عن وساوس الخناس في مدرسة دار
الشفائية حماها الله عن العقوبات والبلية على يد احوج العباد
الراجي رحمة ربه الرشاد رضوان بن عبد الفتاح غفر الله
له ولوالديه واحسن اليهما واليه في اواسط شهر
جمادى الاولى في ليلة الجمعة بعد صلوة العشاء
سنة ثلث وتسعين والف
من الهجرة النبوية عليه
افضل الصلوة
واكمل التحية
آمين
م

الفضائل جمع فضيلة وهي الصفة التي لا تتجاوز الغير كالشجاعة والفواضل جمع فاضلة وهي الصفة التي تجاوز الغير كعطاء الله بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد
وآله اجمعين فقد قال الامام المحقق والهمام المدقق
سلطان العلماء المتاخرين جامع جميع فضائل العلماء المتقدمين
مولانا شمس الملة والدين محمد السمرقندي تغمده الله
بغفرانه واسكنه في اعلا جنانه المنة علينا من عليه
الواهب افضل النعم الذي هو نعمة العقل وذلك الواهب
هو الله تعالى ولو اردف المص رحمه الله الثناء عليه بالصلوة
على النبي وآله عليهم التحية والسلام كما هو داب
ساير المصنفين لكان اولى هذه رسالة في آداب
البحث وطرق المناظرة التي يحتاج اليها كل متعلم
وقيل التعلم والتعليم بالذات واحد وبالاعتبار
اثنان فان نسبنا واحدا هو انسياقها الى التحصيل
مجهول العلوم يستمع العقل الى الذي يحصل فيه تعلما

113

تعالى وبالقياس الى الذي يحصل منه تعليما فتأمل وانظر فيه لينظهر لك
ما فيه لتكون تلك الآداب حافظة له في البحث والمناظرة من
الضلالة وهي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وقيل فقدان
ما يوصل اليه ويقابلها الهداية والاهتداء فعلى الاول يكون
سلوك طريق يوصل الى المطلوب وعلى الثاني وجدان ما يوصل
الى المطلوب والهداية تطلق ايضا على الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب وهي بهذا المعنى يقابلها الاضلال وهو الدلالة
على ما لا يوصل الى المطلوب ويسهل عليه طريق الفهم والتفهيم
وانما جعل كلا من الحفظ والتسهيل مستندا الى الآداب انفسها وان
لم يتحقق ذلك بدون رعايتها والحفظ عليها نفسها تنبيها على ان
المحصل ينبغي ان لا ينفك وقوفه على تلك القواعد والآداب
عن الرعاية اصلا والا يلزم ان يكون وجود علمه
جهله على السوية في الاعتصام والتحرز عن وقوع الغلط في
المناظرات والابحاث وقد يقال انما جعل نفس الآداب
حافظة وان كانت رعايتها حافظة لا انفسها مبالغة وتاكيدا
بطريق اطلاق اسم المتعلِّق على المتعلَّق وهي اي تلك
الآداب وان كانت متداولة من تداولته الايدي اي

اي اخذته ... من المحققين المتقنين لكنها كانت منثورة
في سلك النظم هو الجمع والسلك هو الخيط ومجموعة في عقد
وهي القلادة اردت نظم منثورها وجمع ما تورط المتفرق
المتفرق المأثور المروي تحفة اي هدية لافخر العزيز ملك الصدور
والاعيان شرف الاماثل والاقران نجم الملة والدين عبد الرحمن
ادام الله تعالى بركته والتمست اي طلبت لا بالمعنى الاصطلاحي
فلا يتوجه ما قيل ان الالتماس لا يناسب هذا المقام لانه
مخصوص بالمساوات بين طرفي الكلام الهام الصواب وهو ما يطابق
الواقع والالهام القاء معنى في القلب بطريق الفيض من الحكيم
الوهاب بهذا خاتمة كلامه من الخطبة مناسبة لفاتحته منها
ورتبته فصول ومعنى كون الرسالة مرتبة على ثلث
الفصول اشتمالها عليها بحيث يقع كل منها في موقعه
الفصل الاول في التعريفات اي تعريفات الالفاظ
المصطلحة فيما بين المناظرين والثاني في ترتيب البحث و
والثالث في المسائل التي اخترعتها اي اخرجت عن النكات
التي تدل عليها والاما اخترع المص رحمه الله تلك المسائل بانفسها
الفصل الاول في التعريفات المناظرة اما من النظر او من

او من النظر بمعنى الابصار او الانتظار وهي ههنا عبارة عن
معنى مصطلح عليه عرفه بقوله هي النظر بمعنى التفات النفس
الى المعنى يدل عليه استعماله باللام وتقييده بقوله بالبصيرة وهي
للقلب بمنزلة البصر للعين من الجانبين اي من جانبي المتخا
صمين في ثبوت الحكم وانتفائه بحسب متفاهم
عرفهم وان كان اعم من المتخاصمين بحسب مفهوم اللغة
وانما قيد بقوله في النسبة لان النظر من المتخاصمين لا يكون
الا فيها وهكذا تقييده النسبة بقوله بين الشيئين الذين
احدهما المحكوم عليه والآخر المحكوم به والنسبة بينهما ثبوت
المحكوم به للمحكوم عليه او ثبوته عنده او منافاته اياه و
وقوله اظهارا للصواب احتراز عما لا يكون الغرض منه
اظهار الصواب فانه لا يسمى ذلك مناظرة اصطلاحا
ولا يخفى ان كون اظهار الصواب غرضا من النظر المذكور
لا يوجب وجوب حصوله عقيب ذلك النظر ولا ينافي
انه كون شيء غرضا معه ومما نبهنا عليه في تحقيق
فهو بهذا التعريف يندفع عدة السؤالات اوردها
عليه احدها انه قد يكون الغرض من جانبي خصومة الكتمان

كليهما تغليط الخصم صاحبه والزامه فقط فلا يصدق عليه

هذا التعريف فلا يكون جامعا وثانيها انه قد يظهر ان المناظر

غير مصيب وثالثها ان السائل اذا اقتصر على مجرد المنع لم يصدق

عليه التعريف المذكور لان النظر من الجانبين هو الفكر منهما

وليس هناك فكر من جانب السائل لان مجرد المنع لا

لا يصدق عليه ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام

ما ليس بمعلوم وذلك هو الفكر ليس الا وراىعها انه

ان كان المراد من الجانبين جانبي المعلل والسائل فلا دلالة

للفظ عليه وان كان اعم منه كما هو المفهوم من اللفظ يتعين

التعريف بالفكر الواقع بين المعلم والمتعلم في تعدد جانبي

الحكم فقط وبالفكر الصادر عن الشخصين المتوافقين

او المتخالفين من غير تكلم وتلفظ واذا عرفت هذه كلها

فتأمل وتحقيق العقود على ما ذكرنا لتظهر لك دفع كل

منها بلا كلفة واعلم ان هذا التعريف مشتمل على العلل

الاربع كما هو المشهور فالنظر اشارة الى العلة الصورية

والجانبان الى العلة الفاعلية وقد يقال النظرية لعلة الناظر

الذي هو الفاعل وهو العقل ههنا والنسبة اشارة الى

115

الى المادة واظهار الصواب الى العلة الغائية على ما ذكرنا يكون

العلل كلها مذكورة بالمطابقة وعلى ما نقلناه يكون واحدة

منها مذكورة بالالتزام وما سواها بالمطابقة فافهم فان قيل

ان العلل مباينة للمعلول فلا يصح التعريف بها وايضا لابد ان

ان يكون مادة الشيء داخلة فيه والنسبة ليست

كذلك بالنسبة الى ما هو المعرف ههنا وايضا يجب ان

ان يكون صورة الشيء متقدمة عليه بالذات والوجود

فلا يصح ان يحمل عليه بالحقيقة قلنا ان تعريف الشيء

بالعلل ليس معناه ان يعرف الشيء بالعلل انفسها بل

الماهية يحصل لها بالقياس الى العلل كلها او بعضها معان

محمولة عليها فتعرف تلك الماهية بها على ان اطلاق اسمي

الصورة والمادة على النظر والنسبة ليس على طريق الحقيقة

بل على وجه التجوز والتشبيه وبه يندفع السؤالان الاخيران الضد لا

وقد يجاب عن السؤال الاول بوجهين لو بين احدهما ان

ان يقال ان المعرف بمجموع العلل الا كل واحدة منها فيجوز

ان يكون الحاصل من المجموع محمولا انما هو في بعض الماهيات

الحقيقية المعرفة بحسب الحقيقة واما في التعريف فلا كالمجون

والبت وكلا هما منظور فيه اما الاول فلان العلل ان
اخذت باعتبار المجموع يكون علة تامة وان اخذت
باعتبار كل واحدة يكون كل منها علة ناقصة وكل
من العلة التامة والناقصة لكونه مغايرا للمعلول بحسب
الذات لا يحمل عليه اصلا فان قلت اذا اخذت المادة
والصورة من حيث الاجتماع يكون عين المعلول فيمكن مجموع العلل
جعل المجموع الحاصل منهما اذا لوحظ بالتفصيل للمعلول واحد منهما
ومرادنا ذلك قلت الكلام فيما اذا اخذت العلل
الاربع في التعريف ولا شك ان احتمالها ينحصر في الوجهين
الذين ذكرناهما واما الاحتمال الذي ذكرت في
نحن فيه فتدبر واما الثاني فلانه مخالف لما هو المشهور
فيما بين الجمهور من ان المعرف يجب ان يكون مساويا
للمعرف في العموم والخصوص كما هو مذهب المتاخرين او
او يكون متصادقا له في الحمل كما ذهب اليه المتقدمون
المحققون على ان المثالين المذكورين ظاهر حالهما انه
لا يثبت شيء منهما لما هو الحق ههنا فاحترزنا عنه الاول
من الوجوه وانظاره والدليل هو الذي يلزم من العلم به

العلم بشيء آخر وهو المدلول اعلم ان لفظ العلم قد يطلق
في المشهور على عدة معان احدها مطلق الادراك الذي يعم
التصور والتصديق اما مطلقا او مقيدا بكونه يقينيا وثانيها
مطلق التصديق الذي يتناول اليقيني وغيره من الاحكام
وثالثها التصديق اليقيني الذي هو عبارة عن الاعتقاد
الجازم الثابت المطابق للواقع ولا يخفى ان حمل ههنا
على المعنى الاول لا ينبو بأن تصديق التعريف على المعرف
ايضا فينبغي ان يحمل اما على المعنى الثاني فيكون تعريفا لمطلق
الدليل الذي يتناول القطعي وغيره واما على المعنى الثالث
فيكون تعريفا للدليل القطعي الذي يقال له البرهان
ايضا وهذا انسب والبق بهذا المقام لان استعمال
الظن في مقابلة العلم بعينه مع ان تعريف الامارة
بعد تعريف الدليل مما يؤيده جدا وينبغي ان يعرف ايضا
ان المراد من اللزوم المذكور ههنا ما هو على وجه النظر
والاكتساب وهو ان يحصل الظن من الشيء بان يتحرك
الذهن من ذلك المطلوب شعورا به من وجه الى
مبادئه ثم منها اليه وانما اطلقه صاحب هذا التعريف

ههنا ولم يهتم بهذا القيد اعتمادا على شهرة ان الدليل طرق
المناظرة فعلى هذا اسقط الاعتراض عليه بانه غير مانع لدخول
الملزومات البينة اللوازم بالنسبة اليها لان علومها مستلزمة
لعلوم لوازمها مع انها ليست بدلائل بالنسبة اليها فتامل والمراد
من قوله بشيء آخر ما يكون وراء ذلك الملزوم اي لا يكون
عينه ولا جزءه فعلى هذا يلزم ان لا يصدق التعريف على
الكل الذي استدل بثبوته على ثبوت جزئه مع انه بالنسبة
اليه دليل بلا اشتباه اللهم الا ان يحمل هذا التعريف على
اصطلاح المعقوليين فان الدليل عندهم عبارة عن مجموع
الاقوال التي يؤدي نفسه بها الى نفسه قول وراء كل واحد منها
المجموع فح يخرج عن التعريف من حيث الظاهر مجموع مقدمات
الدليل بالنسبة الى الكل واخذ منه بخلاف اصطلاح الاصوليين
فانهم يقولون ان الدليل على وجود الصانع هو العالم
والمدلول هو الصانع تعالى فيكون عندهم عبارة عما
يستدل بوقوعه او بشيء من حالاته على وقوع غيره او على
شيء من اوصافه على ما صرحوا به في موضعه وهو بالنسبة
الى اجزائه من ذلك القبيل فافهم لا يقال قد يكون المدلول

المدلول عدميا فكيف يطلق عليه الشيء مع انه ليس بشيء
لانا نقول المراد بالشيء ههنا ما هو المشهور من معناه
اللغوي لا ما هو بمعنى الثابت اعني ما يمكن ان يعلم ويخبر
عنه ولا شك ان هذا كما يصدق على الموجودات يصدق
ايضا على المعدومات او نقول ان المعدوم له شيئية في
الذهن او في العلم كما صرح به المحشي في شرحه للمقدمة البرهانية
وايده بقوله تعالى اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
واعلم ان في هذا المقام نظرا وهو ان اللزوم بين الشيئين
عبارة عن ضرورة تحقق احدهما عند تحقق الآخر فعلى
هذا يلزم ان لا ينفك تحقق العلم بالدليل اصلا فح يلزم
ان لا يصدق التعريف الا على ما هو بين الانتاج من الدلائل
ان حمل على اصطلاح المنطق واما ان حمل على اصطلاح
الاصول فلا يصدق على دليل اصلا وهو ظاهر مع انه يصدق
على ما ليس الدليل عندهم عبارة عن امثاله كالاقيسة
البينة الانتاج بحسب اصطلاح اهله فتامل وقوله وهو
المدلول الاظهر انه لا بد من اجزاء التعريف والامارة
في اللغة هي العلامة وفي الاصطلاح عبارة عن الحجة

التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول والظاهر ان المراد
بالعلم هو اليقين كما ذكرنا وبالظن هو التصديق
العاري عن الجزم وبهذا لا يصدق على غيره من الادراكات
اصلا وقيل ان هذا التعريف ليس بمنعكس لانه لا يصدق
على الامارة التي يلزم من اليقين بها الظن بعدم شيء
لو اجيب عنه بان المراد بالوجود اعم من ان يكون
ذهنيا او خارجيا وح لا ينتقض التعريف بما ذكرتم لتحقق
الوجود الذهني فيه فان قلت لا يجوز للمعدوم
وجود في الذهن والا يلزم ان يكون له وجود
في الخارج لانه اذا كان الشيء موجودا في الذهن كان
متصفا بوجود مطلق واذا اتصف بوجود يسلب عنه
عدم مطلق والا يلزم اجتماع النقيضين فاذا سلب عنه
عدم مطلق سلب عنه عدم خارجي ايضا لان نفي العام
يستلزم نفي الخاص فثبت له الخارجي والا يلزم ارتفاع
النقيضين وهو مح قلت ان اردتم بالعدم المطلق
رفع الوجود المطلق بمعنى انه لا يتصف الشيء بالوجود
اصلا كما هو الظاهر فلا يلزم من سلب هذا الرفع رفع

رفع السلب الخارجي لانه يكفي فيه صدق الوجود الذهني
فقط وان اردتم به رفعا في الجملة للوجود فلا نم انه نقيض للوجود
في الجملة لانه يجوز ان يصدق على شيء واحد باعتبارين
نعم ان في هذا الجواب نظرا من وجه آخر وهو ان ما يلزم
من العلم بالدليل في صورة النقض انما هو العلم بعدم شيء
لا العلم بوجوده في الذهن ولا بوجود عدمه فيه حتى
يفيد تعميمه في دفع النقض فالاقرب في الجواب ان يقال
ليس المراد بالوجود هنالك كون الشيء في الاعيان
او في الاذهان بل وقوعه وثبوته ومطابقته لما في نفس
الامر ايجابا او سلبا فيعم اقسام المدلول سواء كانت وجودية
وعدمية لان الوقوع كما يجري في الوجوديات يجري
ايضا في العدميات لانه اذا قيل وقع عدم فلان في وقت
كذا في سنة كذا لا ينسب الى الخطأ اصلا نعم يبقى ههنا شيء
وهو ان لفظ الوجود مشهور وحقيقة في كون الشيء
في العين او في الذهن واما اطلاقه على المعنى المذكور فاستعماله
فيه اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كلا التقديرين
يجب التحرز عنه في التعريفات الا عند ظهور القرينة المعينة

للمراد واعلم ان هذا التعريف لا يستقيم اما على اصطلاح المعقول فان الدليل عندهم انما يؤدي الى العلم بالمدلول لا غير واما اصطلاح الاصول فلانه ان سلم انه يصدق على بعض ما يصدق عليه الدليل الظني لكنه لا يصدق على جميعه لان منه ما يكون ظنه سبب الظن بالمدلول قلنا مثل كالبخاري

وما يتوقف عليه وجود الشيء في الخارج ان كان داخلا فيه يسمى ركنا كالقيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة الاخيرة بالنسبة الى وان كان خارجا عنه فان كان مؤثرا في وجوده يسمى علة كالمصلي بالنسبة الى والا وان لم يكن الموقوف عليه الشيء الخارج هو عنه مؤثرا في وجود ذلك الشيء فشرطا اي فيسمى شرطا كالطهارة بالنسبة اليها فان قلت انه يوجب ان يكون العلة الغائية شرطا لانها خارجة وغير مؤثرة في وجود المعلول فنقول ان وجود العلة الغائية لكونها متأخرة عن المعلول لا يتوقف عليه وجود ذلك المعلول فلا كلام فيه واما تصورها وشعورها والقصد الى حصولها فهو وان كان مما يغاير الشروط عند الحكماء لكنه لا بعد في ان يكون منها عند ارباب هذه

القسمة وهم الاصوليون وانما قلنا ان ذلك يغاير الشروط عندهم فانهم يقولون ان كل ما يتوقف عليه وجود الشيء هو يسمى علة وقسموها الى عدة اقسام بان قالوا ان العلة اما ان يكون داخلة في المعلول او خارجة عنه لامتناع ان يكون نفسه بديهية وان كانت الاولى فاما ان يكون المعلول بها بالفعل او بالقوة فان كانت الاولى فهي العلة الصورية والا فهي العلة المادية وان كانت الثانية فهي اما ان يكون مؤثرا في وجود المعلول او في مؤثرية المؤثر فيه اولا هذا ولا ذاك فان كانت الاولى فهي العلة الفاعلية وان كانت الثانية فهي العلة الغائية وان كانت الثالثة فهي اما وجودية او عدمية فالاولى هي الشرائط والالات والثانية هي ارتفاع الموانع وربما جعلوها من تتمة الفاعل ولهذا حصروا العلل الناقصة في الاربع والعلة التامة لوجود الشيء في الواقع لا كل ما يطلق عليه اسم العلة التامة مطلقا جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء وانما قلنا انه لم يرد ههنا تعريف مطلق ما يطلق عليه اسم العلة التامة لظهور انه لا يصدق على علة العدم

ما يتوقف عليه وجود الشيء فضلا عن ان يصدق
عليه جملته وتقييده التوقف في اول التقسيم بالوجود
مما يعضده ايضا وقيل لو قيده بقوله من العلل القريبة
لكان اولى بناء على ان المؤثر والموقوف عليه انما هو
العلل القريبة لا البعيدة والجواب انه اسم العلة
التامة حقيقة عندهم في جميع ما يتوقف عليه وجود
الشيء مطلقا فيندرج فيه العلل القريبة والبعيدة واما
العلة القريبة فناقصة في الحقيقة لكنهم جعلوها في حكم
العلة التامة بناء على انها مؤثرة مستلزمة للمعلول وقد
يسمونها علة تامة ايضا نظرا الى الفاعل فلا يحتاج
الى القيد المذكور بل يجب تركه واما انتفاء التاثير
عن العلل البعيدة فلا يقدح فيما نحن فيه لان العلة
التامة ليس من لوازمها ان يكون كل من اجزائها مؤثرا
في المعلول حتى يلزم من انتفائه الخلف في التعريف
فتدبر واعلم انه لو قال العلة التامة تمام ما يتوقف
عليه وجود الشيء بمعنى انه لا يكون وراءه شيء يتوقف
المعلول عليه لكان اولى لئلا يتوجه عليه النقض بالعلل

بالعلل التامة البسيطة على ما قيل والتعليل هو في اللغة مصدر
علله اي سقاه سقيا بعد سقي وفي اصطلاح اهل المناظرة
عبارة عن معنى لغوي وهو تبيين علة الشيء والفاعل
المراد بالعلة ههنا ما يكون علة وواسطة في حصول التصديق
لما هو المطلوب لا علة لتحقق الشيء وانما يتوقف هو عليه
بحسب الخارج كما يقال في عرفهم فلان يعلل اذا كان يستدل
بدليل على ثبوت ما هو المطلوب منه وقد يكون تلك
الواسطة مع ذلك علة لتحقق النسبة في الواقع ايضا
كما في البرهان اللمي المفيد اللمية في الذهن وفي الخارج كقولنا
هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا
محموم وقد لا يكون كذلك بل يكون علة بحسب العلم والتصديق
فقط كما في البرهان الاني الذي يفيد انية النسبة في الواقع
دون لميتها فيه كقولنا هذا محموم وكل محموم فهو متعفن
الاخلاط ينتج هذا متعفن الاخلاط والملازمة واللزوم
والتلازم والاستلزام كلها بحسب اصطلاحهم بمعنى واحد
وهي كون الحكم مقتضيا للاخر اقتضاء ضروريا
لا اتفاقيا كما في قولنا كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا

والحكم الاول اي المقتضى هو الملزوم والحكم الثاني
اي المقتضى هو اللازم وانما خص التوقف بالملازمة
بين الاحكام اما لانه ما يقع بين المفردات من اللزوم
ليس بمعتبر عند اهل الاصطلاح واما لانه لا ينفك
التلازم بينها عن التلازم بين الاحكام فكانه انما
تعرض لما هو محط الفوائد من اطراف الملازمات
واحال ما يعلم منه بالمقايسة على المقايسة ولعل غرض
الامام الرازي قدس الله روحه شك في اللزوم و
هو انه لو لزم شيء شيئا لكان ذلك اللزوم اما معدوما
في الخارج او موجودا فيه لا سبيل الى كل شيء منهما
اما الاول فلانه لا فرق بين الملازمة العدمية وبين
عدم الملازمة لانه لو لم يكن كذلك لوقع التمايز بين
العدميات وهو محال لان التمايز من خواص الموجودات
واما الثاني فلانه لو كانت الملازمة بين الشيئين
موجودة لكانت مغايرة لهما البتة لامكان تعقلهما
بدونها ولانها نسبة والنسبة لا بد وان يكون مغايرة
للطرفين وح لا يخلو اما ان يلزم تلك الملازمة لاحدهما

لاحدهما ام لا فان كان الاول فينتقل الكلام الى تلك
الملازمة فيلزم التسلسل بين الملازمات الموجودة في
الخارج وان كان الثاني يمكن ارتفاعها عن المتلازمين
وهو لا يكون الا بجواز الانفكاك بينهما فيلزم ان يهدم
اللزوم على فرض تحققه وهو محال ويمكن ان يجاب عن
هذا التشكيك بكل من المناقضة والنقض والمعارضة
اما المناقضة فبان نقول لا نسلم ان التمايز من خواص
الموجودات الخارجية بل يوجد في غيرها ايضا كما بين عدمي
الشرط والمشروط وما بين عدمي العلة ومعلولها فان قلت
نحن نقول من الرأس لو لم يكن الملازمة موجودة في الخارج
فلا يخلو اما ان يكون بين المتلازمين امتناع الانفكاك
فيه ام لا فان كان الاول كان اللزوم متحققا فيه على
تقدير انتفائه فيه وان لم يكن فالتلازم لا لازما ولا ملزوما
لانه ح يجب ان يكون بينهما جواز الانفكاك وهو يوجب
ما ذكرنا وهو ظ فنقول ان لامتناع الانفكاك بين
الشيئين في الخارج اعتبارين لصدقهما ان يكون
موجودا في الخارج والثاني ان يكون ظرفا للخارج بمعنى

ان يكون احد الطرفين بحيث يمتنع في الخارج انفكاكه
عن الآخر فيحصل المترديد ان كان الاعتبار الاول اخترنا الشق
الثاني منه قوله يلزم ان لا يكون اللازم لازما ولا الملزوم
ملزوما قلنا لا نم ذلك غاية الامر انه يجب ان يكون احدهما
جائز الانفكاك عن الآخر قلنا لا نم ذلك وانما يكون ... ذلك
ان لو لم يكن بينهما امتناع بالاعتبار الثاني وهو
مم اذ لا يلزم من انتفاء مبدء المحمول في الخارج انتفاء
الحمل الخارجي فان العدم كالعمى معدوم في الخارج مع ان العمى
محمول على موضوعه حملا خارجيا وان كان الاعتبار الثاني اخترنا
الشق الاول قوله يلزم ان كان اللزوم موجودا في الخارج
على تقدير انتفائه فيه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان
الحمل الخارجي منافيا لانتفاء مبدئه فيه وهو ممنوع لما مر
واما النقض فتوجيهه ان يقال ان هذا الدليل بجميع مقدماته
غير صحيح لتخلف الحكم عنه في الملازمات البديهية البينة
او المبينة بالبراهين القطعية اليقينية واما المعارضة
فتوجيهها ان يقال دليلكم وان دل على مدعاكم ولكن
عندنا ما ينفيه وهو انه لو لم يجز لزوم شيء لشيء لكان كل امرين

كل امرين جائز الانفكاك عن صاحبه وهو ظ فجواز الانفكاك
ايضا من جملة المتغاير فلا بد ان يكون ذلك جائز الانفكاك
عن موصوفه وهو ظ ولا شك ان ذلك مح لان انفكاك
جواز الانفكاك عن الشيء يستلزم امتناع الانفكاك
المفروض الاستحالة وح يكون هو ايضا محالا وللشبهة
في ان جواز المحال مح وبعبارة اخرى لا نم اما انه يجوز
الانفكاك ممتنع الانفكاك عن موصوفه ام لا فان كان
الاول فوقع التلازم هناك بلا اشتباه وهو
ينفي مطلوب المعلل الاول وهو المط وان كان الثاني لا يمكن التلازم
ثمه وهو مح لانه يلزم الانقلاب ح على انه ايضا يوجب انتفاء
مطلوبكم وهو مطلوبنا والدوران هو ترتب الشيء على
الشيء الذي له صلوح العلية اي كون الشيء بحيث
يحصل عند حصول شيء لو قطع تعليل الشيء الاول
بذلك الشيء الثاني بسبب حصوله عنده مرة بعد اخرى
وذلك لترتب اما ان يكون وجود الاعدام كترتب
الملك على الهبة فان وجوده مترتب على وجودها واما
عند عدم الهبة فلا يجب ان يكون الملك معدوما لجواز

بجواز تحقق بشئ اخر كالبيع وغيره او يكون عدما لا
وجودا كالطهارة بالنسبة الى جواز الصلوة فان عدمه
مترتب على عدمها واما عند وجودها فيجوز ان لا يجوز
الصلوة بسبب انتفاء شرط اخر كاستقبال القبلة وغيره
او معا اى يكون وجودا وعدما كترتب وجوب الرجم
على الزنا الصادر عن المحصن والشئ الاول المترتب هو
الدائر والشئ الثانى اى المترتب عليه هو المدار وقيل ان
بين التلازم والدوران عموما وخصوصا من وجه بناء
على اجتماعهما فى صورة يكون الدائر والمدار فيها قضيتين
متلازمتين يصلح ان يكون احدهما علة للاخرى وصدق
الدوران بدون التلازم فى صورة يكون الدائر والمدار
فيها مفردين وصدق الملازمة بدونه فى استلزام وجود
المعلول وجود علته وهذا البيان يفيد النسبة بين الدوران
والملازمة الحكمية التى عرفها المص فيما سلف واذا اردت
بيانها بين الدوران ومطلق اللزوم فاعتبر صورة يكون
فيها ترتب الدائر على المدار اكثريا لا كليا ضروريا كالاسهال
بالنسبة الى شرب السقمونيا وبهذا ايضا فى مطلق الملازمة

الملازمة الكلية واما فى مطلق الملازمة التى يندرج فيها الكلية
فلا يتصور فيها ان يفترق الدوران عنها لان بين كل امرين
حتى النقيضين ملازمة جزئية البتة والمناقضة هى منع
مقدمة الدليل اى بعض المقدمات او كلها على سبيل التفصيل
والتعيين كما اذا قال المعلل الزكوة واجبة فى حلى النساء
لانه متناول النص وهو قوله عم ادوا زكوة
اموالكم وكل ما هو متناول النص فهو جائز الارادة وكل
ما هو جائز فهو مراد ينتج ان محل النزاع مراد فيقول
السائل لا نم ان محل النزاع متناول النص ولئن سلمنا لكن
لا نم ان كل ما هو متناول النص فهو جائز الارادة ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نم ان كل ما هو جائز الارادة فهو مراد
وليعلم ان المراد بمقدمة الدليل ههنا ما يتوقف عليه
صحة الدليل سواء كان من جهة المادة او من جهة الصورة
وانما قال منع مقدمة الدليل ولم يقل منع الدليل لان منع
الدليل اما ان يقارن بشاهد يدل على الممنوعية او لا
فان كان الاول فهو نقض اجمالى لا مناقضة وان
كان الثانى فهو مكابرة غير مسموعة اصلا كما سيأتى وبهذا

لكونهما نوادخرب من الشكل الاول

سقطها قيل لو قال المص هي منع مقدمة الدليل او الدليل

لكان اولى ليشمل منع الدليل نفسه والمعارضة هي اقامة

الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم والمراد بخلاف

مدعى الخصم ههنا ما يخالفه وينافيه لا ما يغايره على اي وجه

كان مطلقا مثالها اما اذا قال المعلل الزكوة واجبة في حلي النساء

لانه متناول النص آه فيقول السائل دليلكم وان دل على

ما ادعيتم ولكن عندنا ما ينفيه لان خلاف مطلوبكم ايضا مما

يتناوله النص وهو قوله عم لا زكوة في الحلي قال المص في

شرح القسطاس وفي شرح المقدمة البرهانية ان دليل

المعارض ان كان عين دليل المعلل الاول كما في المغالطات

العامة الورود يسمى قلبا وان كان غيره فان كان

صورته كصورته يسمى معارضة بالمثل والا فمعارضة

بالغير والنقض هو تخلف الحكم المدعى عن الدليل الدال

عليه في بعض من الصور على ما سيأتي تصويره وههنا

ابحاث الاول ان النقض صفة الناقض والتخلف

صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما بالآخر فالاقرب ان

يقال هو الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه والثاني ان المعلل

ويعارض بان العالم اثر المختار والقديم ليس باثر المختار فالعالم ليس بقديم

ان المعلل اذا اقام على مطلوبه دليلا يمكن ايراده ايضا

على نقيضه فهناك يمكن ايراد كل من المعارضة والنقض فان قال

السائل ان دليلكم هذا مما لا يصح ان يستدل به لتخلف

الحكم عنه يكون نقضا على طريق الاجمال وان قال دليلكم

هذا وان دل على مطلوبكم لكن عندنا ما ينفيه وهو هذا الدليل

المذكور بعينه فيكون معارضة بالتخلف المذكور بل هو عبارة

عن منع الدليل بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح لاستحقاق

ان يستدل به اما لتخلف المذكور عنه او لاستلزامه فساد

تغ على اي وجه كان من الخصوصيات والرابع ان النقض

بحسب الاصطلاح قد يطلق على معنيين تعريفين الاول

نقض المعرفات طردا او عكسا والثاني المناقضة التي مر

ذكرها ولكنه هناك مقيد بالتفصيلي وههنا مقيد بالاجمالي

والمستند ويقال له السند ايضا يكون المنع مبنيا عليه مبتنيا

ومؤيدا بسببه كما يجيء امثلته اعلم ان الكلام من المعلل

على مستند المنع على وجهين اما على سبيل المنع واما على سبيل

النفي بالدليل او بالتنبيه والاول لا يفيد اصلا سواء

كان ذلك المستند لازما للمنع او لا لان منع المنع

ومنع

لا يوجب اثبات المقدمة الممنوعة الذي يجب على المعلل عند
منع المانع واما الثاني فانما يفيد اذا كان المستند لازما للمنع
لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم بخلاف ما اذا كان لم يكن
لازما للمنع لان نفيه لا يوجب رفع المنع ونفيه اصلا وينبغي
ان يعرف ايضا انه قد يكون اذا كان المستند مما يأتي
عليه الكلام يتعرض له المعلل ويرده فالسائل يقول عليه
ان كلامكم هذا كلام على السند وهو غير مفيد ثم ان قال المعلل
هناك ان اردتم بقولكم ان الكلام عليه هو غير مفيد انه .. لا فائدة
لذلك مطلقا فمم وان قلتم لا يجوز ان يكون هناك
بهذا مما يسمع ويفيد فهذا الترديد مما لا يفيد المعلل اصلا
لان حاصل قول السائل ان كلامكم متعلق بالسند انه رد عليه
فلا يلزم من رد هذا رد المنع لانه يحتمل ان لا يكون المستند
المذكور من لوازمه فبقي على المعلل اما اثبات المقدمة بدليل
آخر او اثبات كون المستند لازما للمنع فظهر ان الترديد
المذكور من طرف المعلل خارج عن قانون التوجيه الفصل
الثاني في ترتيب البحث والمناظرة والترتيب لغة وضع الشيء
في مرتبته اذا شرع المعلل وهو الذي ينصب نفسه لاثبات

الحكم بالدليل في تقرير الاقوال والمذاهب وهنا
اشارة الى ان المعلل المناظر يجب عليه تحرير المبحث قبل
الشروع في الدلائل وهو عبارة عن تعيين المباحث وتشخيصها
من قولهم حرره كذا اي قرره وذلك اما بتعيين المذاهب
التي وقع البحث عليها ان كان المبحث من الخلافيات واما بتعيين
الالفاظ المستعملة هناك تعريفا او تعيينا لما هو المراد منها
مثلا اذا ادعى ان النية شرط في الوضوء فينبغي ان يقال ان
هذا على مذهب الشافعي رحمه الله وتعين النية مثلا بان المراد
منها هو القصد القلبي ويعرف الشرط بان يقول هو عبارة
عن الخارج الموقوف عليه الغير المؤثر في وجود ما يتوقف عليه
فلا يتوجه عليه المنع والمطالبة في تلك الاقوال والمذاهب
التي نقلها عن القوم وقرر ان ذلك التقرير بطريق
الحكاية فلا يتعلق المؤاخذة بمتعلقاته اصلا لانها
حكاية منقولة عن الغير كما اذا قال المعلل قال ابو حنيفة
النية ليست بشرط في الوضوء او يعقبه بالمستند واما اذا قال
الطالب منك تصحيح هذا النقل وصحح النقل هذا او قال
لا نسلم ان ابا حنيفة رحمه الله قال كذا فلا فائدة فيه

يجب تلك المطالبة عند عدم ثبوت النقل عنده لان
الناقل قد يضع غير المنازع مقام المنازع فيستعمل في
اثنائه بحثه مقدمة او مقدمات مسلمة عنده ذلك الغير على
انها غير مسلمة عند المنازع ويلزم الخبط كما اذا نقل المعلل
العالم حادث خلافا للمتكلمين منازعا لهم بستعمل في اثناء
البحث ان الواجب فاعل بالاختيار على انه مذهب المنازع
وثبت حدوث العالم بناء على ذلك فظهر من هذا التحقيق
الذي ذكرناه انه قد يتوجه المنع والمطالبة على التقرير والنقل
نفسه وان لم يتوجه على الاحكام المنقولة ما دام الناقل
ناقلا واما ما يقال المنع لطلب الدليل على المدعى وتصحيح النقل
ليس به ليل عليه فمحل نظر فتأمل الا اذا انتهض باقامة
الدليل على ما ادعاه اي لا يتوجه المنع على ذلك المعلل
الا وقت التزامه باقامة الدليل بان يقول مثلا لا يجب
الزكوة على المديون لانه لو وجبت عليه لوجبت على الفقير
ايضا والتالي باطل بالاجماع والمقدم مثله اما بيان الشرطية
فلانه كلما تحقق الوجوب على المديون لم يتحقق شمول
العدم وكلما لم يتحقق شمول العدم يتحقق شمول

شمول الوجوب ينتج انه كلما تحقق الوجوب على المديون
تحقق شمول الوجوب على الفقير ينتج كلما تحقق الوجوب على
المديون تحقق الوجوب على الفقير وهو المط وهذه
المقدمات كلها ظاهرة الا الكبرى القياس الاول وبيانها
ان يقول لو لم يثبت شمول الوجوب على تقدير عدم
شمول العدم لثبت عدم شمول الوجوب على ذلك التقدير
والا لارتفع النقيضان وهو بط فاذا لم يتحقق شمول
العدم لم يتحقق شمول الوجوب وتنعكس بعكس النقيض
الى قولنا اذا تحقق شمول الوجوب تحقق العدم وهو محج
فلينظر في هذا البيان فان غلط هذه المغلطة منها هناك
فقط واذا قرر المعلل هذا الدليل مثلا فالسائل اما ان يمنع
في شيء من الدليل والمدلول او لا يمنع فيه اصلا فان لم
يمنع فقط لانه لا بحث ولا مناظرة هناك وان منع
فاما ان يمنع قبل تمام دليله لم يرد بهذا الكلام انه لا بد
لك ثم في هذا القسم اعني المنع فقط ان يمنع مقدمة
الدليل قبل تقريره جميع مقدماته بل قال بعضهم الاحسن ان
يتوقف السائل حتى يقرر المعلل مجموع مقدماته

دليله ثم شرع فتعرض لما تعرض وكانه اشار الى هذا
بان قال وهو انما يكون على مقدمة من مقدمات دليله ولم
يرد على هذا بل حصره عليه فلا يعتبر فيه ما زاد على ان يعين
مقدمة من المقدمات بالمنع ويؤيده بان قال بعد فان
منع مقدمة من مقدمات دليله ولم يقل وان منع قبل تمام
الدليل كما قال في القسم الثاني وان منع بعد تمام الدليل هذا
او منع بعد تمام دليله اي لم يعين مقدمة من المقدمات بالمنع
فان منع مقدمة من مقدمات دليله فاما ان يقتصر بمجرد
المنع بان يقول في الدليل المذكور مثلا لا نم انعكاس
القضية المذكورة الى ما ذكرتموه او لم يقتصر بمجرده
فان لم يقتصر فاما ان يقول ويذكر المستند او لم يقل
والمستند كما يقول لا نم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا
او يقول لا نم لزوم ذلك وانما يلزم هذا ان لو كان
كذا او لا نم كيف هذا والحال كذا كما يقول في الدليل
المذكور لا نم انعكاس فو لكم اذا لم يتحقق شمول العدم
لم يتحقق شمول الوجوب الى القضية المذكورة هناك
لم لا يجوز ان لا ينعكس بناء على انها جزئية او يقول

127

او يقول لا نم لزوم تلك القضية التي جعلتموها عكسا
وانما يلزم ذلك ان لو صدق الاصل كلية وهو مم وذلك
اي المنع المجرد والمنع مع السند هو المناقضة التي عرفها في
الفصل الاول وان لم يقل مستندا بل يستدل بدليل على انتفاء
تلك المقدمة الممنوعة كما اذا قال المعلل الزكوة واجبة في حلي
البالغ لانه متناول النص وهو قول النبي عليه السلام في
الحلي زكوة وكل ما يتناوله النص فهو جائز الارادة فيكون
محل النزاع جائز الارادة فيكون مرادا فيقول السائل
لا نم ان ارادة محل النزاع محققة بل هي ليست بمحققة
لانها لو تحققت مع جميع لوازمه وهو بقاء بالدلائل الدالة
عليه فذلك المنع مع الاستدلال يسمى غصبا لان السائل
ترك هناك منصب نفسه وهو المنع والمطالبة فقط
وغاية امره تاييد منعه بالمستند ليس الا وغصب منصب غيره
وهو التعليل وهو اي الغصب غير مسموع عند المحققين
من اهل النظر خلافا للبعض منهم وهو مولانا ركن الدين
العميدي وانما لم يسمعوه لاستلزامه الخبط في البحث
ويبين المص رحمه لزوم الخبط في بعض مؤلفاته بان قال

اولا المعلل ما دام معللا يكون التعليل حقه ما دام معللا يكون التعليل يعلم حقيقة دليله او بطلانه وليس للسائل هناك

الا مطالبة ذلك فان غصب فقد فات غرضه وثانيا اذا جوز

ذلك في جانب السائل فالمعلل ايضا قد يغصبه في دليله فيلزم

بعد بحاجتها كما فيه وضلالها عن طريق التوجيه والاحسن

في وجه التوجيه ان السائل اذا غصب منصب المعلل على ذلك

الوجه المذكور فلا ينبغي للمعلل ان يطعنه في ذلك او يتعرض له

بان يمنع مقدمة من مقدمات دليله لانه لا يلزم من شيء منهما

ما يجب عليه من اثبات مقدمته الممنوعة في لا ينفعه شيء

منها على ان للسائل ان يغير كلامه بالعناية فلا وجه

لاشتغاله ابا بها اصلا فاللائق بحاله ان يثبت تلك المقدمة

اولا ثم يتعرض لدليله لانه يكون حينئذ معارضا لدليل المثبت

لتلك المقدمة التي كان منعها السائل ولا كلام في جوازه

عاريا عن الاستبشاع والاستقباح كما اشار اليه بقوله

نعم قد يتوجه ذلك بعد اقامة المعلل الدليل على تلك المقدمة

كما سيأتي ذكره مفصلا وان منع بعد تمام الدليل فذلك

المنع حال كونه على وجه التوجيه حاصل على قسمين والا

والا فهو في الحقيقة على اربعة اقسام كما سيجيء وان منع بعد

تمام الدليل فاما ان لا يسلم الدليل بعد التمام بناء على تخلف الحكم

عنه في شيء من الصور او يسلم الدليل بان لا يتعرض له لا ان

يصدقه ويعتقد ثبوته والا يلزم تصديق لازمه الذي

هو المدلول ويمنع المدلول مطلقا او مستندا بما ينافي ثبوت

المدلول والاول اي منع الدليل بناء على تخلف الحكم المذكور

هو النقض الاجمالي والثاني اي منع المدلول مع الاستدلال

بما ينافي المدلول هو المعارضة والحق ان يقال اما ان لا يسلم

الدليل ويمنعه بعد التمام تمسكا بشاهد يدل على انه لا يستحق

ان يستدل به اعم من ان يكون ذلك الشاهد هو التخلف

المذكور او غيره او يسلم الدليل ويمنع المدلول والاول

هو النقض الاجمالي والثاني هو المعارضة وعلى كلا التقديرين

يكون كل من منع الدليل ومنع مدلوله على قانون التوجيه

اما ان منع الدليل بلا شاهد فكل منهما مكابرة غير مسموعة

عند اهل التوجيه فعلمنا ان النقض اما تفصيلي وهو المناقضة

المذكورة او اجمالي وتوجيهه اي توجيه النقض ان يقال

ما ذكرتم من الدليل غير صحيح لتخلف الحكم المذكور عنه في تلك

الصورة واما المعارضة فطريقها ان يقال ما ذكرتم من الدليل
وان دل على ثبوت المدلول ولكن عندنا ما ينفيه واما
قال وان دل على ثبوت المدلول ولم يقل وان ثبت اولا
وان صدق لئلا يلزم ثبوت المدلول عنده واذا شرع
المعارض في اقامة الدليل الدال على خلاف مطلوب المعلل
الاول يصير ذلك المعلل ههنا كالسائل وبالعكس اي
السائل ههنا كالمعلل ثمه وللمعارضة والنقض الاجمالي تمام
يا تيان في مقدمات الدليل ايضا وبيان ذلك انه اذا استدل
المعلل على مقدمة الدليل فللسائل ان يقول هذا الدليل بجميع
مقدماته غير صحيح بناء على تخلف الحكم عنه في تلك الصورة او يقول
هذا الدليل وان دل على ثبوت تلك المقدمة ولكن عندنا
ما ينفيها او يثبت ما ينافيها وذلك المذكور من المعارضة
والنقض باتيان في مقدمات الدليل بالنسبة الى تلك المقدمة
التي استدل المعلل عليها يكون معارضة ونقضا اجماليا
ويكون المعارضة بالقياس الى مجموع الدليل مناقضة على
سبيل المعارضة اما كونها مناقضة فلورودها على مقدمة
من مقدمات الدليل واما كونها على سبيل المعارضة فظاهر

فيجري فيه احكام السائل لانه صار فيصير مناقضا تفصيلا او اجمالا او معارضا ١٢ منه

فظاهر ويكون النقض ايضا بالنسبة الى مجموع الدليل تفصيلا
على طريق الاجمال اما كونه تفصيلا فلتعلقه بمقدمة معينة
واما كونه على طريق الاجمال فظاهر بقي هذا اي بعد الذي
ذكرنا الى هذا المحل من جهات البحث من طرف السائل اي كلها
وظيفة السائل في البحث واما من طرف المعلل فالسائل ان
منع مقدمة من مقدمات دليله فيلزم عليه دفعه اي دفع ذلك
المنع اما بدليل ان كانت تلك المقدمة الممنوعة نظرية يحتاج
الى نظر وكسب او بتنبيه ان كانت تلك المقدمة بديهية
اذ لا يحتاج الى دليل ههنا بل لا يصح ايراده عليها كما قال في
موضعه وذلك مثل قولهم ان تعريف البديهي او الاستدلال
عليه اخذ سبب لما لا سبب له ووضع غير السبب مكان السبب
وكلاهما فاسدان والتمثيل بالاستدلال على المقدمة الممنوعة
في غاية الظهور على انه سيجيء بعد واما التمثيل بالتنبيه على
ثبوت المقدمة الضرورية التي منعها السائل فان زل اليه
بقوله كما يقول اي كما يقول المعلل عند منع السائل هذا القول
العالم متغير لانا نرى هذه التغيرات فيه من الحركات والاثار
المختلفة وان اثبت المعلل بدليل ثان دال على ثبوت تلك المقدمة

المنوعة كما هو الظاهر والمناسب لسياق كلامه وقد يحتمل ان
يجعل قوله دليلا ثانيا اعم من ان يكون دليلا دالا على ثبوت تلك
المقدمة او غيره من الدلائل على ثبوت المدلول الاول لكن
لا يلائمه لزوم التسلسل في هذا الشق الثاني كما سيرد عليك بعد
فاما ان يمنعه السائل ايضا اي كما منع الدليل الاول او يسلم
ذلك فان منعه فالاقسام المذكورة تاتي فيه من المناقضة
والمعارضة والنقض الاجمالي وكما تاتي هذه الاقسام في
هذا الدليل الثاني كذلك تاتي بعينها ان اتى المعلل بدليل ثالث
كذلك ورابع فصاعدا حتى اي حين اذا كان الكلام جاريا
بين الطرفين على ما ذكرنا يلزم ان ينتهي ذلك الكلام
الى احد الامرين اما ان ينتهي الى الزام السائل وهو ان لا يكون
له سبيل الى منع كلام المعلل الذي يكون بينهما مطابقة ونزاع
واما ان ينتهي الى افحام المعلل وهو عجزه عن اثبات ما هو
مطلوبه ومدعاه وذلك لان المعلل ان انقطع كلامه بالمنع
او المعارضة من السائل فحصل الافحام وهو ظاهر الآن
وان لم ينقطع كلامه بشيء من ذلك فلا يخلو اما ان ينتهي
ادلته حينئذ الى امر ضروري القبول او لا ينتهي اليه وكون

ولا يخفى عليك ان حق العبارة ان يقال الذي يكون بينه وبين السائل مطابقة وتنازع ابو حامد

130

وكون ذلك الامر ضروري القبول قد يكون بان يكون
بديهيا جليا لا يحتاج الى الاستدلال عليه فيصدقه السائل
ويقبله بالضرورة اما قبل التنبيه او بعده وقد يكون
بان يكون مما يرضاه السائل ويقبله ويكون قانعا اياه
بسبب من الاسباب وان كان مما يحتاج الى الدليل في ... الواقع
واذا لم يخل الواقع عن انتهائها او عدمه فان كان الاول
يلزم الالزام وهو ايضا ظاهر وان كان الثاني اي عدم الانتهاء
الى امر ضروري القبول يلزم الافحام لانه حينئذ اما ان يلزم
التسلسل عن طرف المبدأ اي العلة او عجز المعلل عن الدليل
وبيان لزوم احد الامرين انه اذا لم ينته ادلة المعلل الى امر
ضروري القبول فاما ان ينتهي الى شيء لا يقبله السائل
او لا ينتهي الى شيء اصلا فان كان الاول فهو الامر الكائن
اعني عجز المعلل عن الدليل وذلك الامر الثاني ظاهر في افحام
المعلل وان كان الثاني اي لا ينتهي ادلته الى شيء اصلا
يجب ان يستدل بادلة غير متناهية يتوقف بعضها على
بعض من جهة التصديق فان كان بين تلك الادلة التوقف
من جهة التحقق والثبوت ايضا يلزم التسلسل من كلتا

الجهتين و الا يلزم التسلسل في علوم مترتبة غير متناهية
متعلقة بادلة غير متناهية والتسلسل من طرف المبداء
محال كما بين في موضعه واليه اشار بقوله والاول محال اي
ممتنع في نفس الامر وبتقدير تسليمه اي وان سلمنا ان
التسلسل ليس بمحال في الواقع لكن يلزم افحام المعلل قوله وايضا
لانه لا يمكن اثبات امور في زمان واحد لا نهاية لها وهو محال
لانه خارج على طوق البشر لانه يقتضي ايراد ادلة غير
متناهية فلا يكون مقدورا المعلل يكون زمان ايراده
الادلة محصورا بين النهايتين واعلم ان بعضا من
شراح هذه الرسالة اورد ههنا بحثا آخر فقد لوجه ذهنه
وهو ان التسلسل في المبدا على الوجه المذكور انما يستقيم
على تقدير منع السائل دليل المعلل بخصوصه على طريق المناقضة
او النقض الاجمالي اما اذا عارضه السائل ومنعه المعلل
مناقضة او معارضة او نقضا فكيف يكون هذا علة
لدليل المعلل على الوجه المذكور فلا بد له من بيان ثم اجاب
عنه فقال ان كل ما يذكره المعلل من النقض اجمالا او تفصيلا
او من المعارضة فهو يقوي دليله وكل ما هو كذلك فدليله

فدليله يحتاج اليه ويبين صغراه بان كل ما ذكره المعلل ينقطع
به كلام السائل وكل ما ينقطع به كلام السائل فهو سبب
لثبوت دليل المعلل واما الكبرى فادعى بداهتها ثم ضم
نتيجة القياس المذكور وهو ان كل ما يذكره المعلل فدليله
يحتاج اليه الى قوله كل ما يحتاج هو اليه فهو علة له فانتج
شيئا هو مطلوبه ههنا وفي كل من البحث وجوابه بحث اما في
البحث فنقول اولا ان جعل النقض الاجمالي من قبيل الاول
مما لا ينبغي لان المعلل لا يجب عليه الاستدلال اذا نقض السائل
دليله على طريق الاجمالي لان السائل يصير عند النقض مدعيا
لانتفاء استحقاق الدليل لان استدل به فلا بد له من شاهد
يدل عليه كما سبق غير مرة فيجوز للمعلل ان يمنع شاهده
وهو ظ وما يقال من المعارضة في قوة النقض الاجمالي
مما يؤيد ما هو المط ههنا فان قلت هذا الكلام خارج عن قانون
التوجيه لان منعنا في البحث هو منع لزوم التسلسل على كل من
التقادير الثلثة ويكفينا فيه مجرد منع اللزوم على تقدير واحد
منها واما تسليمنا في بعض التقادير الباقية فلا يضرنا
فيه وليس لكم ان تناقشونا فيه غير اثبات المقدمة التي منعناها

قلت الحق من كلامنا هذا الزام للسائل هناك بان يقول
اذا جعلت النقض مما يوجب الشى على الوجه المذكور فعليك
ان يجعل المعارضة ايضا منه لانها فى قوة النقض الاجمالى
فاذا رجعت عن هذا فنحن رجعنا ايضا عما الزمناه اياك
اى من جعل النقض الاجمالى مما يوجب الشى
ونقول ثانيا ان اختصاص لزوم الشى بالمناقضة ليس
اى اختصاص لزوم الشى بالبعض ليس
بمضر ههنا لان المعلل اذا وقع كلامى النقض والمعارضة
بالمنع فلا يخ اما ان يمنع السائل الدليل الذى صار سالما
عنهما بطريق التفصيل ام لا فان كان الاول فذلك ظ لانه يقع
الشى ح فى المناقضة وان كان الثانى فهو داخل فى شق
الانتهاء الى امر ضرورى القبول على ما قررناه سابقا
نعم فى هذا المقام شى اخر وهو انه لا يجب ان يستدل بادلة
مترتبة غير متناهية على تقدير عدم انتهاء الادلة الى شى
اصلا اذ يجوز ان يستدل المعلل بدليل اخر وكلما منع السائل
مقدمات دليله فح لا يلزم الشى فضلا عن ان يكون من
طرف العلة لان تلك الادلة لا يتوقف بعضها على بعض واما
الجواب فنقول بعد هدم عدة الصغرى من الدليل الثانى
ان المعلل اذا ذكر شيئا وينقطع كلام السائل لتقويته دليله

دليله عند المعارضة او النقض الاجمالى فذلك الشى لا يكون
علة ولا سببا للدليل لا بحسب التحقق ولا بحسب التصديق
والا لوجب ان يكون على الاول مما يتوقف عليه وجود الدليل
فى الواقع وعلى الثانى مما يترتب عليه تصديقه وكلاهما تم فان قلت
اذا لم يكن الشى علة للدليل بشى من الوجهين فكيف يكون معللا به
وهو خلاف ما فرضناه معللا قلت معنى تقوية للدليل ان الدليل
لم يكن قبله بحيث يوجب اثبات المط عند الخصم واما بعد ذكره
فيكون بسببه موجبا اياه عنده لما عن الشى المانع له ولا
يلزم منه توقف احدهما على الاخر حتى يلزم الشى وايضا
ان تم هذا الدليل الثانى بمقدمته يحصل المط الذى هو سببية
كلام المعلل بالنسبة الى دليله فيكون الباقى من كلامه مستدركا
فتامل تنبيه وانما وسم هذا البحث بالتنبيه لان من شانه
ان يعلم مما سلف ذكره من الابحاث لكنه قد يغفل عنه فكانه ذكر
ههنا تنبيها عليه فقال منع المقدمة من الدليل قد لا يضر المعلل
بان يكون انتفاء تلك المقدمة الممنوعة مستلزما لمطلوبه الذى
يستدل عليه بالدليل المتقوم بتلك المقدمة الباطلة الممنوعة
وجوابه اى جواب ذلك المنع ان يرد المعلل بان يقول لو كانت

تلك المقدمة ثابتة غير ممنوعة ثم ما ذكرنا من الدليل وان لم
يكن يلزم المدعى لانتفائها يستلزم المدعى كما اذا قيل في اثبات
حدوث الاعيان الثابتة انها لا تخلو من الحوادث وكل ما كان
كذلك فهو حادث وبيان الكبرى كما سيجيء بعد واما الصغرى
فلان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان و
وبيان عدم الخلو ان الاعيان لا تخلو عن الكون في حيز
فان كانت من تلك الحيثية مسبوقة بكون اخر في ذلك
الحيز فهي ساكنة وان لم تكن مسبوقة بكون اخر في ذلك
الحيز بل بحيز اخر فمتحركة ولو قال المانع عليه لا نسلم ذلك
الانحصار لم لا يجوز ان لا يكون مسبوقة بكون اخر اصلا
كما في ان الحدوث فحينئذ يكون خالية عن الحركة والسكون كليهما
فللمعلل ان يرده ويقول لا تخلو اما ان يكون ذلك الانحصار
ثابتا ام لا فان كان فذاك والا فيلزم ثبوت المط اعني
حدوث الاعيان وهو ظ لانه اذا لم يتصف الشيء الممتنع
للكون بالكون المسبوق يجب ان يكون متصفا بالكون
الاول وهو يقتضي حدوثه بلا اشتباه ولنمثل بعض ما
ما ذكرنا في مثلة للتوضيح اذ القواعد الكلية اذا استعملت

اذا استعملت في المواد الجزئية يتضح عند المتعلم وينكشف
دونه وينتقش في ذهنه نقشا جليا مسئلة العالم مفتقر الى
المؤثر ومثل هذا القول من حيث انه يقع فيه البحث ويبقى
مبحثا ومن حيث يسأل عنه يسمى مسئلة ومن حيث يطلب
بالدليل مطلوبا ومن حيث يستخرج من الحجة نتيجة فالمسمى
واحد وان اختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات
والدليل على هذه المسئلة قوله لان العالم محدث وكل محدث
فله مؤثر ينتج ان العالم له مؤثر وهو المسئلة المط بعينها فان قيل
لا نسلم ان العالم محدث وهو مثال المجرد المنع الخالي عن التأييد
بالمستند فيقول المعلل في جوابه لان العالم متغير وكل متغير حادث
وهذا دليل ثان دال على ثبوت المقدمة الممنوعة وهي صغرى
الدليل الاول وصغرى هذا الدليل الثاني مما هو بين لا يحتاج
الى الدليل كما سبق فيما سبق واما بيان الكبرى الكلية فلان
كل متغير محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ودليل ثالث مركب من مقدمات ثلث ينتج كبرى
الدليل الثاني اعني ان كل متغير حادث وهذا الدليل الثالث بالحقيقة
قياس مركب من قياسين وقعت نتيجة الاول منهما صغرى الاخرى

اخر

وتلك النتيجة مطوية ههنا فيكون التفصيل هكذا ان كل
متغير محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث فلا يخلو عن الحوادث
ينتج ان كل متغير لا يخلو عن الحوادث فنجعلها صغرى والمقدمة
الثالثة من القياس كبرى وهي قوله وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ينتج ان كل متغير حادث وهو المط فتلك النتيجة
المذكورة اعني نتيجة القياس الاول من القياسين
ان كانت مطوية كما في هذا المقام يسمى ذلك القياس الكبير
مفصول النتايج وان كانت غير مطوية يسمى موصول
النتايج وهذا القياس المفصول النتايج المذكورة ههنا
يشتمل على ثلث مقدمات يحتاج كل منها الى البيان اما بيان
ان كل متغير محل للحوادث فهو ان التغير يكون انتقال الشيء
من حالة الى حالة اخرى وتلك الحالة لكونها حاصلة في ذلك
الشيء المتغير بعد ما لم يكن فيه حادثة البتة وهي اي تلك
الحالة الحادثة صفة قائمة بذلك المتغير المنتقل اليها من الحالة
الاولى فذلك المتغير محل للحوادث لان الموصوف محل الصفات
لا محالة فان قيل لا نم ان تلك الحالة في المتغير بعد ما لم
يكن كذلك حتى يكون المتغير بزوال ما كان فيه من الاوصاف

فنقول كل متغير لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث صح صح

محل للحوادث ... ان ... المتغير صح صح

من الاوصاف لا بحصول امر ما كان فيه منها فلا يتحقق كونه
محلا للحوادث هذا مثال للمنع مع السند فيقول العلل في
جوابه ان تغير المتغير لا يخلو اما ان يكون بحصول امر ما كان
فيه او بزوال ما كان فيه وعلى كلا التقديرين يكون ذلك
المتغير محلا للحوادث اما على التقدير الاول فظ اما على التقدير
الثاني فلان كونه اي كون الزوال عدميا لا ينافي حادثيته
ولا وصفيته اي لا ينافي كون ذلك الزوال حادثا ولا كونه
وصفا للشيء لان الصفات الحادثة قد يكون وجودية
كالسواد والبياض وغيرهما وقد يكون عدمية كالجهل وعدم العلم
فان قلت وان كانت عدمية الشيء الواقع في الواقع
لا يوجب كونه وصفا للشيء لكن لا يوجب كونه حادثا حتى
يلزم ان يكون موصوفه محلا للحوادث لان الاعدام المنتسبة
الى الحوادث الجوهرية والعرضية كلها ازلية غير متصفة
بالحدوث وان لم يتصف بالعدم ايضا ان الحادث عندهم
عبارة عن موجود مسبوق بالعدم والعدمي لا يصدق
عليه انه موجود فضلا عن بقية القيود وعلى ان كلامه
لا يليق ان يتبدل به ولا يدل على ما يليق لذلك لان نعم

ينافي الشيء بل للشيء الاعم من استلزامه اياه والاعم لا يدل
على الاخص اصلا قلنا اذا كان الشيء العدمي الواقع في الواقع
مسبوقا باللاوقوع لا يجوز ان يكون ازليا بالضرورة كما ان
محل النزاع ههنا كذلك بل يجب ان يكون حادثا لا بمعنى
الذي فسروه وهو الموجود المسبوق بالعدم بل بمعنى الواقع
المسبوق باللاوقوع وهذا القدر كاف في مطلوبنا ههنا او كان
قوله فلان كونه عدميا لا ينافي وصفيته وحادثيته اشارة
الى ان هذا المعنى اعني كونه واقعا وكونه مسبوقا باللاوقوع
في غاية الظهور فلا يحتاج الى البيان اصلا لكنه انما بقي فيه نوع
اشتباه وهو ان كونه عدميا ينافي كونه وصفا حادثا لاعتبار
الوجود في مفهوم الحادث كما ذكرنا فاشار رحمه الله في معرض التنبيه
الى دفع هذا الوهم بقوله فلان كونه عدميا لا ينافي حادثيته
والحقيقة ما ذكرنا آنفا فاذا ثبت ان كل جسم متغير فهو محل
للحوادث فنقول كل ما هو محل للحوادث فلا يخلو عن الحوادث
لانه اي ذلك المحل لا يخلو عن قابلية ذلك الحادث الذي حل فيه
وكل ما لا يخلو عن قابلية ذلك الحادث فهو لا يخلو عن الحوادث
ينتج ان كل ما هو محل للحوادث لا يخلو عن الحوادث اما بيان

الصغرى فلان محل الشيء يمتنع ان يكون خاليا عن
قابليته والا يلزم ان لا يكون محلا له واما الكبرى فلان
القابلية ايضا حادثة فيكون محلها محلا للحوادث وانما قلنا
ان قابليته حادثة لانها مشروطة بامكان وجود الحادث
وكل ما هو مشروط بامكان وجود الحادث فهو حادث ينتج ان
تلك القابلية حادثة اما بيان الصغرى فلان الشيء الموجود
لا يكون قابلا للممتنع فيلزم ان يكون ذلك المقبول ممكن
الوجود حتى يتحقق القابلية بينه وبين محله وايضا ان القابلية
نسبة بين القابل والمقبول والنسبة بينهما لا يتحقق بدون
امكان المنتسبين هكذا قيل اما بيان الكبرى فلان شرط
قابلية ذلك الحادث وهو اي امكان وجود الحادث حادث
ولا شك ان حدوث الشرط يوجب حدوث المشروط
بالضرورة واذا كان كذلك فقابليته اي قابلية ذلك
الحادث يجب ان يكون ايضا حادثة وانما قلنا ان امكان
وجود الحادث حادث لان الحادث لا يمكن ان يكون ازليا لان الحادث
ما كان عدمه سابقا عليه والشيء الواقع في الواقع مع كون
العدم وانتفائه ووقوعه سابقا لا يمكن ان يكون ازليا اي يمكن

ان يكون متحققا في الازل والا لما كان كذلك الشيء حادثا
مسبوقا بالا وقوع واذا لم يمكن ان يتحقق في الازل لا يكون له
امكان التحقق في الازل والا لكان ممكن التحقق في الازل
هف فاذا لم يمكن له في الازل امكان التحقق يكون امكانه حادثا
البتة وهو المط فللسائل ان يقول لا نم لزوم حدوث الامكان
من عدم امكان الحادث في الازل وهذا انما يلزم من لفظ الحادث
مع شرط كونه حادثا يعني ان هذا الحادث بشرط كونه حادثا لا يمكن
ان يتحقق في الازل فلا يلزم من هذا الا ان لا يكون لذلك
الشيء الحادث مع كونه متصفا بصفة الحدوث امكان في الازل
واما بالنظر الى ذاته فلا يلزم ان لا يكون له امكان في الازل
وكيف هذا اي لا يجوز ان لا يكون له امكان في الازل بالنظر
الى ذاته لانه لو كان كذلك يلزم ان ينقلب الشيء من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وهو مح وهذه مناقضة بطريق
المعارضة لانا لتوجيهه ان يقال ما ذكرتم وان دل على حدوث
الامكان الحادث ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لو كان كذلك
يلزم الانقلاب وهو مح اما الملازمة فلان ذات ذلك الحادث
لو لم يكن ممكنا في الازل لكان اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته

لذاته لبطلان انحصار المفهومات في الاقسام الثلثة وظهوره
جدا والاول بين البطلان لتحققين الح واما بطلان اللازم
فلان الممتنع لذاته ما يقتضي عدمه لذاته وكل ما هو كذلك
يمتنع طريان الوجود عليه وكل ما هو شانه كذلك يستحيل امكان
وجوده البتة والا لما كان اقتضاؤه العدم لذاته هف فان
قال المعلل لا يجوز ان يكون ذات ذلك الحادث ممكنا في الازل
لوجهين الاول انه لو كان له امكان في الازل لكان ذلك
الذات متحققة في الازل والا يلزم ان يتحقق الصفة بدون
الموصوف متقدمة وهو مح والثاني انه لو كان له امكان في الازل
بحسب الذات لجاز ان يتحقق في الازل لكنه مح لانه لو تحقق
في الازل لكان مما لا يصدق عليه اسم الحادث والمقدر خلافه هف
فيقول السائل لا نم الملازمة الاولى قوله والا يلزم ان يتحقق
الصفة قبل الموصوف وهو مح قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان
لو كان الامكان وصفا ثبوتيا اما اذا كان من الاعتبارات
العقلية العدمية فلا يقال اذا لم يكن الامكان ثبوتيا لا يكون
الشيء الممكن ممكنا وهو بط بالضرورة لانا نقول لا نم ذلك
وانما يلزم ذلك ان لو استلزم انتفاء المحمول انتفاء الحمل في الواقع

لكنه مم كما استفاد في بحث التلازم ويقول في الجواب عن التعليل
الثاني لا نم ان كون الشيء ممكنا في الازل يستلزم ان يكون تحققه
في الازل ممكنا بل يجب ان ذلك الشيء متحقق في الواقع بالامكان
ومحله ان الازل اما طرف الذي هو امكان الممكن واما طرف لتحققه
والمستلزم للمحال المذكور هو الاعتبار الثاني لا الاعتبار الاول
الممكن فمحل النزاع انما هو الاعتبار الاول فقط فان خلص
المعلل عن هذا المنع فيقول اذا كان امكانه حادثا وتلك القابلية
مشروطة بهذا الامكان فيكون تلك القابلية ايضا حادثة
لما سبق في الدرس السابق قال بعض شراح هذه الرسالة
في بيان خلاص المعلل عن هذا المنع ان المراد بالامكان الذي
جعلناه شرطا لقابلية ذلك اي الحادث انما هو الامكان الوقوعي
لا الامكان الذاتي نفسر الامكان الوقوعي بانه الامكان الذي
طرف المخالف لا يكون واجبا ولا ممتنعا لا بالذات
ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال
واذا كان المراد ما ذكرنا فنقول ان امكان ذلك اي الحادث
حادث غير ازلي قوله يلزم الانقلاب المذكور قلنا لا نم لزوم
الانقلاب المذكور وانما يلزم ان لو حدث امكانه الذاتي عند

137

عند حدوثه الامكان الوقوعي لكنه مم ان يجوز ان يكون الشيء
ممكنا في الازل بالامكان الذاتي لا الوقوعي هذا الكلام وفيه
بحث من وجوه الاول ان الامكان الوقوعي على ما فسره لا
يصدق على شيء من المفهومات اصلا اما على الواجب الذاتي
والممتنع فظاهر واما على الممكن الذاتي فلانه سواء كان موجودا
او معدوما يمتنع ان يكون طرفه المخالف خاليا عن الامتناع
والوجود بالغير وهو ظاهر والثاني انه اذا كان المراد بالامكان
ههنا الوقوعي لا يتم شيء من الدليلين الذين ذكرهما هذا
ان رح في اشتراط القابلية بامكان وجود الحادث فان شيئا
منهما لا يستلزم اصلا وهما ما نقلناه هناك فارجع اليه فتدبر
والثالث ان كلامكم هذا انما يفهم منه اندفاع المعارضة
بالتعليل المذكور لا اندفاع المنع والمناقضة فتامل
وبعد هذا فنقول لخصمي ان فعلى تقدير حدوث القابلية لا نم
ان يكون تلك القابلية من لوازم وجود ذلك المتغير او لم يكن
تلك القابلية كذلك فان كانت القابلية لازمة له فلا نم
وجود المتغير الذي هو محل الحوادث منها لان الملزوم يمتنع
خلوه عن لوازمه فثبت انه لا نم من الحوادث وان لم تكن

القابلية من لوازمه تكون عرضا مفارقا له وان كانت القابلية
عرضا مفارقا للمتغير يكون ذلك المتغير قابلا لتلك القابلية
ايضا لان المعروض قابل للعرض لا محالة فتكون لتلك القابلية
قابلية اخرى فننقل الكلام اليها ونقول قابلية تلك القابلية
ايضا امر حادث لما مر من انها مشروطة بامكان وجود الحادث
وذلك الحادث ههنا هو القابلية الاولى وهي ايضا وتلك القابلية
الثانية اما ان يكون من لوازمه او لا يكون منها بل يكون عرضا
مفارقا له فان كانت من اللوازم فثبت المطلوب وهو ان ذلك
المتغير لا يخلو عن الحوادث وان لم يكن تلك القابلية الثانية
منها فكذلك نقول في القابلية الثالثة ما قلنا في الثانية
فيلزم احد الامرين اما التسلسل في القابليات الغير المتناهية
واما الانتهاء الى قابلية لازمة لوجود المتغير المذكور والاول
مما يتبين بطلانه في موضعه فتعين الثاني فثبت المطلوب وقد فرغنا
عن بيان مقدمة القياس الاول الذي وقع جزء من القياس الكبير
فنقول في كبرى القياس الثاني وهو قولنا وكلما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث لانه لو كان ازليا لكانت تلك الحوادث الحالة فيه ايضا
ازلية وان كان المحل في الازل خاليا عنها وذلك باطل لانه

لانه خلاف المقدر وهي ازلية تلك الحوادث مع ان الازلية والحدوث
مما يتنافيان قطعا ولقائل ان يقول لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث وهذا المنع وان كان بحسب الظاهر واردا على المقدمة التي
استدل عليها اعني كبرى القياس الثاني لكنه في الحقيقة راجع الى المقدمة
اللازمة التي وقعت جزءا من دليلها وهي قوله لو كان ما لا يخلو
عن الحوادث ازليا لكانت الحوادث الحالة فيه ازلية اي نمنع هذه
الشرطية ولا نسلم اللزوم المعتبر فيها مستند ذلك المنع قوله لم لا
يجوز ان يكون الشيء ازليا وهو لا يخلو عن الحوادث بان يكون
كل حادث مسبوقا بواحد من تلك الحوادث سابقا على الاخر منها
لا الى اول كما في الافلاك عند الفلاسفة فانهم يقولون ان الافلاك
قديمة غير مسبوقة بالعدم ولكنها يتعاقب عليها اوضاع حركات غير
متناهية كل واحدة منها مسبوقة بسابقة من تلك الحركات
لا الى اول فعلى هذا لا يلزم من ازلية المحل ازلية الحوادث
الحالة فيه فلا بد لذلك بدليل قطعي ويمكن دفع هذا المنع
بالعناية وهي ان المراد بالحوادث ههنا الحوادث اللازمة
لانا بينا اولا ان كل ما هو محل الحوادث لا يخلو عن قابلية حادثة
وتلك القابلية يجب ان يكون لازمة لذلك المحل والا يلزم التسلسل

في القابليات الغير المتناهية فعلى هذا يكون محصّل الكلام أن كل
ما هو محل للحوادث لا يخلو عن الحوادث اللازمة وكل ما لا يخلو عن الحوادث
اللازمة فهو حادث فيندفع المنع المذكور ذلك أن لو كانت
القابليات أمورا يتوقف بعضها على بعض لا إلى الأول لكنه مم
كيف وإنها نسبة بين القابل والمقبول كما مرّ فيما سبق فيكون
متأخرة عنهما ولئن سلّمنا ذلك لا يكفي ذلك بل لا بد معه من أن
يكون القابليات وجودية وذلك مم لكونها أمورا نسبية
يؤيده أيضا ولئن سلّمنا ذلك لكن يجب معه أن يكون تلك
القابليات أسبابا معدّة وهو مم وللمانع أن يمنع هذا الكلام
بطريق المناقضة على وجه المعارضة فيقول ولئن سلّمنا
ذلك أي ولئن سلّمنا أن ما ذكرتم من الدليل يدل على حدوث
العالم ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لأن كل ما لا بد منه في
مؤثرية الله تعالى في إيجاد العالم لا يخلو إما أن يكون ثابتا في الأزل
أو لم يكن كذلك والأول وهو أن يكون جميع ما لا بد منه في مؤثريته
حاصل في الأزل مستلزم للمدعى وبطلان الملزوم لازم لبطلان لازمه
وإذا أبطل الثاني من القسمين تعيّن الأول وهو أن يكون جميع
ما لا بد منه حاصلا في الأزل وإنما قلنا إن الثاني مما يستلزم المحال

لأن كل ما لا بد منه لو لم يكن حاصلا في الأزل يكون بعضه حادثا
يكون حصوله مسبوقا بلا حصول فلا يكون أزليا فحينئذ يلزم أحد
الأمرين إما كون الحادث قديما أو التسلسل بين العلل والأسباب
وكلاهما باطلان وأما بيان الملازمة فأفاده بقوله لأن كل
ما لا بد منه في مؤثرية الله تعالى في إيجاد ذلك الحادث الذي هو بعض
ما لا بد منه في تأثير الله تعالى في وجود العالم لا يخلو إما أن يكون ثابتا
في الأزل أو لم يكن كذلك فإن كان ذلك الجميع حاصلا في الأزل
يلزم... قدم ذلك الحادث لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة كما
ستبيّن وإن لم يكن ذلك المجموع حاصلا فيه فبعضه يكون مما هو حادث
والكلام فيه أي في ذلك البعض كما في الأول أي الكلام في البعض
الأول بأن يردد ويقول لا يخلو إما أن يكون جميع ما لا بد منه في
مؤثريته تعالى في ذلك البعض الحادث متحققا في الأزل أو لا يكون
متحققا فيه فإن كان الأول يلزم قدم ذلك البعض الذي فرض
حادثا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وإن كان الثاني
ننقل الكلام إليه أيضا فلا يخلو إما أن ينتهي تلك التسلسل إلى بعض
يكون جميع ما لا بد منه في إيجاده في الأزل أو لا فيلزم ح
إما القدم أي قدم الشيء المفروض حادثا على تقدير انتهاء تلك

السلسلة او التسلسل عن طرف العلل على تقدير عدمه واذا ثبت
امتناع الشق الثاني من الترديد ثبت شق الاول منه وهو
ان كل ما لا بد له في المؤثرية في ايجاده اي ايجاد العالم حاصل في
الازل وحينئذ يلزم ازلية العالم لانه ان كان حادثا على ذلك التقدير
فاختصاص حدوثه بوقت معين وهو وقت حدوث العالم لا يخلو
من ان يكون لامر زائد على ما كان في الازل او لم يكن لذلك الامر
الزائد فان كان الاول يلزم ان يكون كل ما لا بد له في المؤثرية
غير حاصل في الازل وللواجب في مؤثريته في ايجاب العالم في الازل
حاصلا وغير حاصل معا لامتناع اجتماع الحصول وعدم
الحصول في وقت واحد ضرورة وان كان الثاني اي وان
كان ذلك الاختصاص لا لامر زائد لم يكن في الازل يلزم
رجحان احد جانبي الممكن بلا مرجح وهو محال ببديهة العقل اما
بيان الملازمة فلانه اذا كان علته التامة ازلية يكون نسبة
حدوثه الى جميع اجزاء الاوقات على السوية فاختصاص حدوثه
بوقت يكون ترجيحا من غير مرجح بلا اشتباه فان قال المعلل
في دفع معارضة السائل الثاني ان الترجيح بلا مرجح محال
فذلك المنع مما لا يفيد المعلل ولا يضر السائل في تلك المعارضة

المعارضة لان السائل حينئذ بعد ذلك يقول لا يخلو من ان يكون
ذلك الترجيح بلا مرجح محالا او لم يكن كذلك فان كان محالا يتم
ما ذكرنا من الدليل سالما عن هذا المنع وان لم يكن محالا فجائز
وجود العالم بدون المؤثر فبطل اصل دليلكم لكون كبراه غير
ثابتة حينئذ وهي ان كل محدث فله مؤثر وحاصل هذا الكلام اثبات
المقدمة الممنوعة على سبيل الالزام يعني ان هذه المقدمة
لا بد ان يكون ثابتة عندكم لاعتقادكم ان كل محدث فله مؤثر وهو
مبني على استحالة الترجيح بلا مرجح وجوابه حينئذ بالنقض الاجمالي
كما يقول المعلل ما ذكرتم من الدليل المورد في مقام التعارض
بجميع مقدماته غير صحيح بدليل التخلف اي تخلف الحكم المعاقب في
الحوادث اليومية مع تأتي ايراد جميع مقدماته فيها ويمكن ان يجاب
عن دليل السائل بطريق المناقضة ايضا وتوجيهه ان يقال لا نم
ان يكون التسلسل اللازم ههنا من المستحيل وانما يكون كذلك
ان لو كانت تلك الامور الغير المتناهية مجتمعة في الوجود ولكنه لم
لا يجوز ان يكون من الاشياء المتعاقبة والمعدات التي ليس من لوازمها
ان تجتمع في الوجود واذا ثبت صحة الدليل المورد في اثبات
احتياج العالم الى المؤثر وهي ان العالم محدث فهو كاف في اثبات

كبراه وهي قولنا ان كل محدث ممكن فله مؤثر وصغرى هذا الدليل
ظ واما كبراه فنقول نحن بيانها ان الممكن لا يقتضي ذاته شيئا من
الوجود والعدم والامكان واجبا او ممتنعا وهو مح فيكون
حصول الوجود له من مؤثر البتة لامتناع ترجح احد طرفي
الممكن المساوي للطرف الآخر بلا مرجح وذلك من بديهيات الاحكام
العقلية ولا يمنعه الا من هو مكابر لمقتضيات العقل فلا يلتفت
اليه في المناظرات اصلا واذا كان كذلك فيصدق ان العالم له
مؤثر وهو الحكم الحاصل من الدليل **الفصل الثالث** في المسائل
التي ابدعناها ونذكر ههنا ثلثا منها وفيه اشعار بان المسائل التي
اخترعناها المص كثيرة لكن ذكر بعضها ههنا المسئلة الاولى
من علم الكلام وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية
على الغير والزامه اياه بايراد الحجج ودفع الشبه والمسئلة الثانية
من الحكمة وهي علم باحث احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية والمسئلة الثالثة من
علم الخلاف وهو يقتدر به على حفظ اي وضع اريد وضع كان
وعلى هدم اي وضع كان بقدر الامكان المسئلة الاولى من الكلام نقول
ان واجب الوجوب واحد وهذا هو المدعى وتحريره ظاهر

ظاهر واما اثباته فنقول لانه لو لم يكن كذلك كان اكثر منه واقله
ان يكون ذلك الاكثر اثنين واذا كان اثنين فلا يخلو من ان
يكون بينهما ملازمة او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما فيلزم ان
لا يكون اثنين لان فساد اللازم يدل على فساد ملزومه واما
قلت انه لا يجوز ان يكون بينهما ملازمة لانه لو كان كذلك يلزم
ان يكون بين الواجب وغيره علاقة توجب التلازم بينهما وذلك
توجب الاحتياج اي احتياج احد الواجبين الى الآخر واحتياج
الواجب مح لانه توجب امكانه وامكان الواجب مح بلا اشتباه قلنا
ان كون الملازمة بينهما موجبة للاحتياج مم فان قال المعلل
اذا كان بين الواجبين تلازم يكون احدهما ملزوما والآخر لازما
لا محالة والملزوم محتاج الى لازمه فيكون الواجب الذي هو الملزوم
محتاجا الى الذي هو اللازم وهو الخلف وايضا انه اذا كان هناك
علاقة موجبة للتلازم يكون واجب الوجود محتاجا اليها
والا يلزم ان يكون الواجب مستلزما للواجب الآخر من غير احتياج
الى تلك العلاقة فلا يكون سببا موجبا للتلازم وهو مح لانه
خلاف ما فرضناه فنقول ان اردتم باحتياج الملزوم الى اللازم
احتياجه بحسب ذاته وتحققه مح وان اردتم به احتياجه

الیه فی ملزومیته فلم لکن لا یلزم منه ما ینافی واجبیة الواجب
وانما یکون کذلک ان لو لزم منه احتیاج الواجب فی ذاته ووجوده
الی الغیر وهو ممنوع کیف وان الواجب مستلزم لصفاته اللازمة
لذاته مثل والقدرة والحیوان وغیرها مع انه ما لزم منه انتفاء
واجبیته وهو ظ وعدم الملازمة ایضا ممنوع لانه ان کان کذلک یلزم
جواز الانفکاک بینهما لانه لو لم یجز ذلک یلزم ثبوت الملازمة
بینهما واللازم باطل لما هو المقدر بخلاف فرد اما بیان اللزوم
فلان الملازمة عبارة عن امتناع الانفکاک بین الشیئین واذا لم
یجز الانفکاک بینهما یلزم ذلک الامتناع بالضرورة واما الامتناع
والانفکاک فیما هو محل بحث ممنوع لانه لا یتأتی الا بان یتحقق احدهما
ولا یتحقق الاخر وذلک باطل لان واجب الوجود لا یمکن عدمه
والا لما کان واجبا وهو ممنوع واذا کان الانفکاک بینهما محالا
فکذلک جوازه لان جواز المحال محال وفیه ای فی هذا الدلیل منع
لطیف دقیق وهو ان یقال ان عنیت بجواز الانفکاک
بینهما فی الواقع ان عدم الملازمة بین الواجبین یوجب جواز
الانفکاک بینهما جواز الافتراق هناک وهو وجود احدهما
مع عدم الاخر فلا نم ان اللازم من عدم الملازمة وهو هذا

161

هذا ای لا نم انه لو لم یکن بین الواجبین ملازمة یلزم جواز
الانفکاک بینهما بهذا المعنی بجواز ان لا یکون بین الشیئین ملازمة
مع ثبوتهما فی الواقع بالضرورة کقولنا کلما کان الانسان
حیوانا کان الحمار موجودا فان عنیت به جواز ثبوت
احدهما بدون الاخر علی معنی انه یجوز ثبوت احدهما فی الواقع من غیر
احتیاج الی الاخر سواء کان ذلک الاخر ثابتا فیه او لم یکن فذلک لازم
لم قلتم بانه محال یعنی نم ان هذه الامر من عدم اللزوم بین الواجبین
لکنه لا نم انه محال فلا بد له من دلیل ویمکن ان یجاب من هذا الدلیل
بطریق النقض ایضا وتوجیهه ان یقول دلیلکم بهذا الجمیع مقدماته
غیر صحیح لانه یوجب ان لا یکون شیء علة شیء واللازم باطل
بالاشتباه واما بیان اللزوم فنقول فیه انه لو کان کذلک فلا یخلو اما ان
یکون الموجب مستلزما بالمعلول ام لا لا سبیل الی شیء منهما اما الاول فلانه
یوجب احتیاج الملزوم الی اللازم کما ذکرتم فیلزم ان یکون
العلة الموجبة محتاجة الی المعلول لها وهو محال وعدم الملازمة ایضا
محال لانه یوجب جواز انفکاک المعلول عن العلة التامة الموجبة
وهو محال لانه یستلزم جواز التخلف وهو محال کما مر فیکون جوازه
ایضا کذلک لان جواز المحال محال والمسألة الثانیة من الحکمة وهی

قوله واجب الوجود يجب ان يكون موجبا بالذات وهذا هو المدعى
وتحريره ان الموجب بالذات ما وجب صدور الاثر عنه ان شاء
او لم يشأ والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك اما الاستدلال عليه فمعقول فيه لانه لو لم يكن موجبا بالذات
لكان فاعلا بالاختيار لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فظ لانه لا واسطة بينهما واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الواجب
فاعلا بالاختيار فلا يخلو من ان يكون فعله في الازل جائزا او لم يكن
وكل واحد منهما باطل فالقول بكونه فاعلا بالاختيار باطل واما
قلنا ان كل واحد من القسمين باطل اما امتناع جواز الفعل فيه
فمناسب لانه لو كان فعله ازليا يلزم احد الامرين الممتنعين وهو
اما كون الازلي حادثا او كون الفاعل بالاختيار موجبا بالذات وذلك
في كونهما من الممتنع وانما قلنا لزم احد هذين الامرين الممتنعين
لانه لا يخلو من ان يكون له قصد وارادة في ذلك الفعل او لم يكن فان كان
يلزم حدوث فعله على تقدير ازليته لان ما هو متعلق القصد والارادة
يجب ان يكون معدوما حال القصد والارادة لامتناع ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل وهذا اللازم هو الامر الاول من الامرين الممتنعين
وايضا يلزم على ذلك التقدير ان يكون ذاته علة للحوادث للفعل

للفعل الحادث لان فعل الشيء وصف له قائم بذاته فيكون الذات
محلا له وان لم يكن له في ذلك الفعل الصادر عنه قصد وارادة
يلزم كونه موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار هف لانه خلاف المقدر
اما بيان اللزوم فلان المراد بالموجب ليس الا ما يصدر عنه الفعل بلا
قصد وارادة وهو الامر الثاني من الامرين الممتنعين واما بيان
امتناع عدم جواز فعله في الازل اذا لم يكن فعله جائزا فيكون
ممتنعا فيه ثم اذا وجد صار ممكنا فيلزم الانقلاب المذكور هف اي
يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واذا
كان اللازم من كون الواجب فاعلا بالاختيار بقسميه باطلا بطل
ملزومه ايضا وهو كونه مختارا فيلزم ان يكون موجبا بالذات
اذ لا واسطة بينهما فاذا انتفى الاول تعين الثاني وهو المطلوب هذا
تقرير الدليل وفيه نظر ووجهه ان يقال ان الازل اذا نسب الى
الشيء فله اعتباران احدهما ان يكون الازل ظرفا لامكانه اي يمكن
في الازل ان يكون ذلك الشيء موجودا في الواقع سواء كان وجوده
ازليا كالامكان او لا يكون والثاني ان يكون الازل ظرفا للوجود
فيكون ذلك الشيء الموجود ازليا البتة واذا عرفت هذا فنقول
مختار انه يجوز ويمكن في الازل ان يوجد فعل الواجب في وقت من

من الاوقات فحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم لا حدوث الفعل على
تقدير ازليته ولا الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي فتامل وقد يقرر الرد عليه بطريق اخر وهو ان يقال
ان اريد بجواز الفعل في الازل امكانه الذاتي فيه فنحن نختار انه
جائز فيه قوله ان كان له قصد يلزم ان يكون الشيء الازلي حادثا
قلنا لا نم لزوم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان الفعل موجودا
في الازل وليس كذلك بل له امكان فيه ولا يلزم من ازلية الامكان
ازلية الوجود والامكان ازليه وان اريد به الامكان الوقوعي
نختار انه غير جائز قوله يلزم الانقلاب قلنا لا نم وانما يلزم ان
لو لم يكن ممكنا بالذات وهو ممنوع وجوابه اي جواب هذا الدليل الدال
على كون الواجب موجبا بالذات على وجه المعارضة انه لما ذكرتم
من الدليل وان دل على ذلك المطلب الذي ادعيتموه ولكن عندنا
ما ينفيه وذلك لانه لو كان الواجب موجبا بالذات يلزم احد الامرين
وهو اما كون الواجب معلولا لغيره جائز العدم وكل منهما اي
من الامرين المذكورين باطل وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم
وانما قلنا ذلك يكون الواجب موجبا بالذات يوجب احد
الامرين الممتنعين لانه لو كان الواجب موجبا بالذات فلا بد

فلا بد ان يكون له فعل يصدر عنه اولا فيكون معلوله الاول
موجودا معه لان ذلك المعلول لا يخلو اما ان يتوقف على امر خارج
غيره اولا فان كان الاول يلزم ان يكون المعلول الاول هو
ذلك الامر لانا فرضناه اياه فيلزم ان خلاف التقدير وان الثاني
يجب ان يكون ذلك معه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك على الموجب
مستحيل بخلاف الفاعل المختار واذا وجد المعلول معه فلا يخلو من ان
يكون معلوله الاول جائز العدم او لم يكن كذلك فان لم يكن جائز العدم
يلزم ان يكون واجبا لانه لا يمكن عدمه يجب وجوده البتة فح
يلزم ان يكون ذلك الواجب الذي هو المعلول الاول معلولا لغيره
وذلك هو الواجب الذي فرض موجبا لذات وهو هذا هو احد
الامرين الباطلين وان كان ذلك المعلول الاول جائز العدم كان
الواجب ايضا جائز العدم وكلما كان المعلول جائز العدم كانت العلة
الموجبة ايضا كذلك لان المعلول لازم لها اي للعلة الموجبة ايا
وجواز عدم اللازم يوجب عدم الملزوم فيلزم ان يكون الواجب
في هو جائز العدم هف اذ هو ايضا احد الامرين الممتنعين
فيلزم ان لا يكون الواجب موجبا بالذات فيكون فاعلا
مختارا وهو ما هو منافي مطلوبكم فلنا في هذه المعارضة نظر وهو

ان يقال ان جواز العدم يجوز ان يراد منه معنيان احدهما انه
يكون الشيء بحيث يصح طريان العدم عليه بالنظر الى مجرد ذاته
وان لم يصح بذلك بالنظر الى علته الموجبة بناء على كونها ضرورية الوجود
في الخارج كما في العقل الاول بالنسبة الى الواجب عندهم فان العقل
الاول لا يقتضي وجوده بالنظر الى ذاته فيكون عدمه جائزا
بالنظر اليها وان لم يجز ذلك بالنظر الى وجوده واجب الوجود
والثاني انه يصح طريان العدم عليه في الواقع بان لم يكن العلة الموجبة
الموجدة اياه ضرورية فيه واذا تقرر هذا فنقول ان اردتم
بجواز العدم ههنا المعنى الاول نختار ان المعلول الاول جائز
العدم واما قولك ان امكان عدم المعلول يوجب امكان عدم العلة
ثم ومستنده ما ذكرنا من ان العقل الاول بالنسبة الى الواجب
وان اردتم به المعنى فاخترنا انه لا يجوز عدمه ولا يلزم منه
ان يكون المعلول واجب الوجود وانما يلزم ذلك لو كان
عدم الجواز بهذا المعنى موجبا لانتفاء الامكان الذاتي وهو
مم ومستنده ما مر مما ذكرنا انفا تنبيه على جواب دخل مقدر
على المعارضة المذكورة ههنا وتقريره ان يقال لا يمكن للسائل
ان يعارض المعلل في الدلائل العقلية لان السائل اذا سلم للعلل

146
للعلل وصدقه يلزم ان يصدق المعلول ايضا لان تصديق الملزوم
يوجب تصديق لازمه ومستلزمه تسليمه فعلى هذا يلزم ان يكون
استدلال السائل على ما يناقض المدلول موجبا لتصديق المتناقضين
وهو محال فيكون هذا الاعتراض نقضا لدليل المعارض على سبيل
الاجمال وتقرير الجواب ان يقال نعم ينبغي ان يكون المعارضة
في المعقولات كالنقض الاجمالي للدليل الذي استدل به المعلل على
مطلوبه لان حاصل ما ذكره السائل في مقام المعارضة هو ان دليلكم
لو كان صحيحا بجميع مقدماته لما صدق نقيض مدلوله لكن عندنا
دليلا على صدقه فلا يكون صحيحا فيكون محصل المعارضة نقضا
بعبارات لا تنافي تدل على ان دليل المعلل مما لا يستحق ان يستند اليه
على المطلوب المذكور وقيل انما خص المص الكلام ههنا بالمعارضة
في الدلائل العقلية لانها ملزومات بالنسبة الى مدلولاتها بخلاف
الادلة النقلية اذ هي امارات على تحقق المدلول ولا يلزم
من تحقق الامارات للشيء تحقق ذلك الشيء المسئلة الثانية من علم
الخلاف قال الشافعي رحمه الله يملك الاب اجبار البكر البالغة
على النكاح خلافا لابي حنيفة رحمه الله واصل ابي حنيفة فيها
ان علة الولاية الصغر واصل الشافعي فيها البكارة لنا فيه

ان احدى الولايتين ثابتة وهي اما ولاية ثابتة قبل الاجبار او
ولاية ثابتة عند الاجبار واياما كان من الولايتين يتحقق ولاية
خاصة ومتى تحققت ولاية خاصة يلزم ان يتحقق مطلق الولاية
الذي هو المط ههنا لان ثبوت العام من لوازم ثبوت الخاص
جزما وانما قلنا ان احدى الولايتين ثابتة لانه لا يخلو من ان يكون
شمول الولاية للوقتين اللذين احدهما وقت الاجبار والآخر
ما بعده علة لاحد الشمولين مطلقا اي شمول وجد والولاية
للوقتين شمول لعدمها لهما او لم يكن علة واياما كان من
العلية وعدمها يلزم احدى الولايتين الخاصتين اما اذا كانت
علة فقط لان شمول الولاية على تقدير عليته سواء كان متحققا
او لم يكن يلزم احدى الولايتين اما على الاول فلا حاجة الى البيان
لان استلزام مجموع الامرين احدهما في غاية الظهور واما على
الثاني فلان علة انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذلك الشيء
وان لم يوجد احد من الشمولين يلزم ثبوت الافتراق الذي
هو من موجبات المط فان قلت لا يخلو اما ان يكون مراد المص
بقوله احد الشمولين مطلق بعضا من الشمولين في ضمن
المجموع او بعضا منهما على الاطلاق لا سبيل الى شيء من احتمالين

احتمالين اما الى الاول فلانه حينئذ يلزم من انتفاء العلة انتفاء المجموع
وهو لا يوجب الافتراق الموجب للمط وهو واما الى الثاني فلانه
لا يوجب انتفاء البعض ان لا يتحقق شيء من الشمولين اصلا
حتى يلزم الافتراق المستلزم للمط وان اراد معنى ثالثا اولا حتى
نتكلم عليه ثانيا قلت يجوز ان يكون مراده من ذلك كل واحد من
الشمولين كما ينبئ عنه قوله مطلق وبلا يمه فح لا يتوجه عليه شيء
مما ذكرتم لا يقال لا يجوز ان يكون مراده ذلك لانه يستدعي
ان يكون الشيء الواحد علة لامرين متنافيين وهو محال
يوجب تنافي اللوازم مع وحدة الملزوم وهو باطل لانا نقول
ان المستدل ما ادعى ان العلية المذكورة واقعة او ممكنة في الواقع
حتى يقدح ذلك في كلامه بل محل كلامه ان الواقع لا يخلو عن العلية ونقيضها
وعلى تقدير كل منها يلزم المط ولا شك في امتناع العلية ههنا في ذلك
وذلك ظاهر نعم بقي ههنا شيء اخر وهو انه يلزم ح ان لا يكون
هناك مدارية بحسب الوجود وذلك مناط اثبات ما هو المط
وانما قلنا لا يتحقق المدارية ح لانه يقتضي ترتب الدائر
على المدار مرة بعد اخرى في الواقع حتى يتحقق له صلاح العلية
بالنسبة الى الدائر كما قرر في موضعه وذلك مناف لاستحالة كل من

الدائر والمدار في الواقع وان لم يكن شمول الولاية للوقتين علة
لاحد الشمولين فكذلك يلزم ثبوت المطلوب لان العلية ليست مدار
النقيض شمول العدم وجودا وعدما في نفس الامر لانه لو ثبت
شمول الولاية او الافتراق بين الولايتين ثبت نقيض شمول
العدم سواء كانت العلية متحققة او لم يكن كذلك وفيه بحث
لانه ان اراد بهذا الكلام ان نقيض شمول العدم نسبته الى تحقق
العلية وعدمها على السوية عقلا فمسلم لكنه لا يفيد لان الاحتمال
العقلي لا يعتد به في مقام التعليل وان اراد به استواء نسبته في
الواقع في نفس الامر فلم لا يجوز ان كلا من شمول الوجود و
الافتراق بحيث لا ينفك عن تلك العلية فلا يتحقق نقيض شمول
العدم بدونها واذا لم يكن العلية مدار النقيض شمول العدم يلزم
ثبوت نقيض شمول العدم على تقدير انتفاء العلية ايضا لان
العلية اذا كانت ثابتة كان نقيض شمول العدم ثابتا فعند
عدمها يجب ان يكون ثابتا في الاحوال الجملة والا اي وان لم يكن
نقيض شمول العدم ثابتا على تقدير انتفاء العلية ايضا لكانت
العلية مدارا له وجودا وعدما هف بيان اللزوم ان نقيض
شمول العدم يوجد على تقدير وجود العلية كما ذكرنا قبل وان

عدم على

وان عدم على تقدير عدمها ايضا يلزم الدوران وجودا وعدما
البتة وفي هذا المقام نظر لانا لا نم المدارية لا وجودا ولا عدما
اما وجودا فلان مطلق اللزوم بين الشيئين لا يستلزم الدوران
بينهما كما في استلزام الشيء لوازمه واما عدما فلانه يجوز
ان يكون وقوع عدم نقيض شمول العدم على تقدير عدم العلية
اتفاقيا غير ناش عن الدوران من جهة العدم كما في سائر الاعدام
المجتمعة في الواقع اتفاقا وايضا ان هذا الدليل ان كان صحيحا بجميع
مقدماته يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا وهو مما يحكم ببديهة العقل اما
بيان اللزوم فلانا نقول ان الممتنع بالذات لا يخلو اما ان يكون ممكنا
بالامكان الخاص اولا فان كان ممكنا فذلك لان ثبوت العام لازم
لثبوت وان لم يكن ذلك فكذلك يجب ان يكون ممكنا الوجود
والا يلزم ان يكون الامكان الخاص مدار الامكان العام الذي
ذكرنا وجودا وعدما هف واذا ثبت نقيض شمول العدم
فاما ان يصدق شمول الولاية الموقتين او الافتراق
واياما كان من شمول الولاية الموقتين او الافتراق
بين الولايتين يلزم ثبوت احدى الولايتين الخاصتين وهو
المطلوب الحاصل من الترديد المذكور المستلزم لمطلق الولاية الذي

هو المطلب الاول كما ذكرنا في صدر البحث فان قيل سلمنا ان العلية المذكورة

يعني علية شمول الولاية للموقتين بالنسبة الى الصد الشمولي ليست

مدار النقيض شمول عدم الولاية لهما في الواقع وفي نفس الامر لكن

لم قلتم انها كذلك على تقدير عدم علية شمول الولاية للموقتين

لجواز ان يكون ذلك التقدير المذكور محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال

وهذا المنع يسمى على التقدير وهو منع الامور الثابتة في الواقع

على تقدير امر مستحيل ومستنده ما ذكره من قوله لجواز ان يكون ذلك

التقدير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال وجوابه انا نقول هذا المنع لا يضرنا

لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك التقدير ثابتا في الواقع ام لا فان كان

ذلك ثابتا في نفس الامر تم ما ذكرنا من الدليل ساقطا عن المنع المذكور

وان لم يكن ذلك التقدير ثابتا في نفس الامر يلزم ثبوت العلية والا

يلزم ارتفاع النقيضين وبه يحصل المطلوب كما مر في الشق الاول من

الترديد المذكور ولكن بهذا القدر اردنا ايراده في الاوراق

تمت الكتاب بعون الله الملك القادر بيد الراجي الى رحمة ربه

الجوهر رضوان بن عبد الله غفر الله له ولوالديه

ولمن احسن اليه ولجميع المسلمين والمسلمات

في شهر رجب المرجب

سنة ... والف

بلغ مقابلة بحسب الطاقة

وصحح في الدرس

الحمد لله على الضبط والتصحيح كما ينبغي

هذه رسالة طاشكوبري في علم الاداب

هذه رسالة طاشكوبري في علم الاداب



بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله لا مانع لعطائه ولا معارض لقضائه ولا مناقض لحكمه
والصلوة على سيد انبيائه وسند اصفيائه وعلى آله
واصحابه **وبعد** فقد كنت كتبت عدة من السطور مع قلة البضاعة
وكثرة الفتور في علم المناظرة والآداب وقد قصدت الآن تشرحها
بعون الملك الوهاب احمدك اللهم يا مجيب كل سائل اتى
صيغة المضارع ليدل على الاستمرار التجددي واتى منها الحكاية عن
نفسه ليدل صريحا على حمده بخصوصه وذكر المحمود بطريق الخطاب
ليكون في مقام الاحسان المفسر بان تعبد الله تعالى كانك تراه
وعقبه بكلمة اللهم اظهارا لكمال الضراعة فان احق الحمد اذ النداء
في جنبه تعالى لا يحمل الا على الدعاء والتضرع واردفه بقوله يا مجيب كل
سائل كما لا لتلك الضراعة واشارة الى الموعود في قوله تعالى
ادعوني استجب لكم وسلك في ذكر النبي عليه السلام نحو تلك الطريقة المذكورة
وقال واصلي على نبيك المبعوث باقوى الدلائل والمراد
باقوى الدلائل هو القرآن العظيم لانه ابهر المعجزات وذلك
لان اعجاز لفظه دليل للبلغاء وبطون فحواه دليل لارباب
الحقائق مع انه معجزة باقية على وجه كل الزمان وعلى آله واصحابه
المتوسلين باعظم الوسائل والمراد به نبينا محمد عليه السلام
لان دينه اكمل الاديان وشرعه افضل الشرائع الذي شرفه الله

بالبراءة عن النسخ والتبديل وله الشفاعة الكبرى يوم القيمة والوسيلة
والمقام المحمود في الجنة الى غير ذلك من الوسائل فاتى وسيلة اعظم منه
ثم ان لذلك ما هو البحث بين المجيب والسائل هو مأخوذ من سائلة
من الشيء وهو جاري في المباحث والمجيب مأخوذ من جواب السؤال
في تمكنه براعة الاستهلال صريحا واما ما سبق في الفقرة الاولى من لفظ السائل
فهو مأخوذ من سائلة الشيء وهو بمعنى سائل المعروف فالمجيب مأخوذ
من اجابة السؤال في تمكن بعض براعة الاستهلال بطريق التورية والخفي
ما في لفظ الدلائل والبحث من براعة الاستهلال في لفظ الوسائل
والسائل من التجنيس **وبعد** فهذه رسالة لخصتها في علم الآداب
واللام فيه للعهد اي رجي لتعينها في هذا الفن لآداب البحث مجتنبا عن
طرفي الاقتصاد والاخلال والاطناب لان كلا منهما مخل للبلاغة كما
بين في موضعه وقد قيل كلا طرفي قصد الامور ذميم وخير الامور
اوسطها والله اسأل ان ينفع بها معاشر الطلاب وتقديم معمول اسأل
للتخصيص والاهتمام وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه المآب
الى المرجع والمصير واعلم فيه تنبيه على ان ما بعده مما ينبغي ان يعتنى بشأنه
وبهم لتمهيد ان المناظرة في اللغة مأخوذ من النظير او بمعنى النظر
بمعنى الابصار او الانتظار وفي الاصطلاح هي النظر بالبصيرة من الجانبين
في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب والمراد من النظر توجه
النفس نحو المعقولات والبصيرة للقلب بمنزلة البصر للعين وانما قيد
النظر بها لاخراج النظر في غير البحث لان النظر هناك لا يكون منا ظرة
والمراد من الجانبين المعلل والسائل لاختصاصها بهما في عرف هذه

الصناعة فلا يكون مخالفة المتناكرين في النسبة من غير تكلم ونظر المعلم والمتعلم
في احد طرفي الحكم مناظرة اذ لا يطلق عليهما المعلل والسائل والمراد بالنسبة
النسبة الحكمية المتناولة للحملية والاتصالية والانفصالية والمراد
بالشيئين الموضوع والمحمول والمقدم والتالي ويحترز بذلك عن النظر في
النسبة من حيث انها اعتبارية او ثابتة في نفس الامر والا لما اختص النظر
بهذه الصورة واراد باظهار الصواب الاشارة الى غرض المناظرة
ويحترز به عن الجدل لان الغرض منه حفظ اي وضع كان وهدم اي وضع كان
ثم ان قصد اظهار الصواب اعم من قصد اظهاره في نفسه مع ارادة غلط
الخصم وقصد اظهاره في يد الخصم ولا يخرج شيء من القصدين المذكورين
عن كونه غرضا للمناظرة الا ان السلف كانوا يقصدون ظهور الصواب
على يد الخصم دفعا لحظ النفس ونقض هذا التعريف بعدم صدقه على المانع
منعا مجردا اذ ليس له نظر في النسبة ويجاب عنه بان المنع متوجه
لاثبات النسبة فيكون من قبيل النظر فيها وللكل من الجانبين وظائف
اعتبرها العلماء وللمناظرة آداب استحسنها البعض من السلف
وهو امام الرازي اما وظيفة السائل فثلثة وانما قدم وان كان
وظيفة المعلل اقدم في الوجود لان المناظرة لا تتحقق الا بانضمام
... اليها اصحابها المناقضة وتسمى نقضا تفصيليا وثانيها النقض
ويقيد بالاجمالي وثالثها المعارضة وتنقسم الى المعارضة بالقلب
والمعارضة بالمثل والمعارضة بالغير وسيجيء تفصيلها الا انه اي السائل
اما ان يمنع مقدمة الدليل وانما قدم المنع في الذكر لتعلقه بجزء الدليل
والجزء مقدم على الكل طبعا او يمنع الدليل نفسه او يمنع المدلول وانما قدم

منع الدليل لانه اصل بالنسبة الى المدلول والاصل مقدم على الفرع طبعا
فان كان الاول وهو منع مقدمة الدليل فان منع مقدمة الدليل مجردا
عن الشاهد او منع مقدمة الدليل مقرونا بالسند اي الذي هو شاهد
للمنع بان يقول لا نسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا او يقول لا نسلم ذلك وانما يلزم
ذلك ان لو كان كذا او يقول لا نسلم كيف والحال كذا فهو المناقضة
ومنها اي ومن المناقضة نوع مندرج تحتها يسمى في قانون التوجيه
بالحل وهو اي الحل عند المناظرين تعيين موضع الغلط وهو ابلغ
انواع المناقضة وارد على مقدمة من مقدمات الدليل وانما الفرق
بينهما هو ان الحل انما يرد على مقدمة مبنية على الغلط بسبب اشتباه
شيء باخر ولا يشترط ذلك في ساير انواعها بل يكتفى فيها بالمنع لطلب
الدليل واما منعه اي منع السائل مقدمة الدليل بالدليل اي اقامة الدليل
على خلافها فهو غصب غير مسموع عند المحققين من اهل النظر خلافا
للبعض منهم مولانا ركن الدين العميدي وانما لم يسمعوه لاستلزامه
الخبط في البحث لانقلاب وظيفة المنع حينئذ وتوجيه ذلك
ان منع السائل المقدمة بالدليل بعد اقامة الدليل اي بعد اقامة المعلل
الدليل على تلك المقدمة التي منعها السائل بالدليل لان دليل السائل حينئذ
يكون معارضة لدليل المقدمة وهذا وارد على قانون التوجيه وهذا
هو الذي بعث المجوزين للغصب على تجويزهم الا انه غير صحيح لان
اصلاحه ثانيا لا يصحح امكان اصلاحه اولا وان كان الثاني وهو منع
نفس الدليل فان منع بالشاهد فهو النقض ويسمى اجماليا لانه
راجع الى منع شيء من مقدمات الدليل على الاجمال وذلك ان هذه

على نوعين احدهما تخلف الحكم عنه لان المدلول لازم للدليل وتخلف اللازم
عن الملزوم لا يمكن فلا يكون تخلف المدلول عن الدليل الا لفساد فيه وثانيهما
استلزام الدليل المحال فاستلزام الدليل المحال لا يكون الا لعدم صحته في
الواقع اعلم ان النقض قد يكون باجراء الدليل في صورة التخلف
بعينه بلا تغيير وقد يكون باجراء ملخص الدليل وزبدته في الصور
المذكورة بتغيير ولا يخرجه التغيير المذكور عن كونه نقضا وقد ينقض الدليل
بترك بعض الصفات ويسمى نقضا مكسورا واما منعه بلا شاهد
من شاهد المذكور فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقا من ارباب
النظر وذلك لان المنع على شيء غير مدلل يكون لطلب الدليل فيسمع لان
استعلام غير المعلوم جائز عرفا واما منع نفس الدليل فهو استعلام ثابت
في نفس الامر فيكون راجعا الى جهل السائل ولا يلزم من عدم علمه بالنتيجة
عدمه في الواقع وان كان الثالث وهو منع المدلول فان منع بذكر
المدلول بالدليل فهو المعارضة واما منعه بلا دليل فهو مكابرة غير مسموعة
ايضا اي كمنع نفس الدليل بلا شاهد اتفاقا من ارباب النظر لما قررناه آنفا
واعلم ان المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر مانع للاول في ثبوت مقتضاه
وهي تجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان يقيم دليلا
على نفي شيء من مقدمات دليله بعد اثبات المعلل تلك المقدمة بالدليل
والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة ويكون بالنسبة
الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل بعينه
وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيها معنى النقض اما المعارضة فمن حيث
اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل او الدليل

الصحيح

الصحيح لا يقوم على النقيضين واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة
الخالصة فان كان صورته كصورته تسمى معارضة بالمثل والا فمعارضة
بالغير واما وظيفة المعلل في كل من الامور المذكورة اعني المناقضة
والنقض الاجمالي والمعارضة اما عند المناقضة فاثبات المقدمة الممنوعة
بالدليل ان كانت كسبية او بالتنبيه عليها ان كانت ضرورية
وعلى الاول اما ان يسلم السائل فينقطع البحث او يمنع فيجيء الاقسام
الثلثة المذكورة في وظيفة السائل وهكذا الى ان ينتهي الى عجز المعلل
او قبول السائل او ابطال المعلل سنده اي سند المنع ان كان
السند مساويا اي لازما للمنع بان يلزم من ثبوته وانتفائه ثبوت
المنع وانتفائه اذ منعه اي منع السند المساوي يجدي نفعا في الدليل المبطل
غير مفيد وذلك لان السند ما يلزم من جوازه ورود المنع فلا يجوز ان يكون
اعم اذ لا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص بل السند اما اخص او مساو
ولا يفيد منعهما اصلا لان غرض المانع طلب الدليل على المقدمة الممنوعة
ولا تندفع تلك المطالبة بمنع السند الذي هو ان هد وكذا لا يندفع المنع
بابطال السند الاخص اذ لا يلزم من انتفاء الملزوم الاخص انتفاء اللازم
الاعم فلا يتيسر الكلام في السند الا بابطال السند المساوي اذ يلزم من
انتفاء اللازم المساوي انتفاء الملزوم وبالعكس او اثبات المعلل مدعاه
بدليل آخر ان قدر عليه والا يلزم الافحام واما وظيفة المعلل عند النقض
الاجمالي فيتضمن هذه وقد عرفت انه اما تخلف الحكم عن دليله او استلزامه
المح فيدفع بالمنع لان الناقض لما كان مستدلا على بطلان الدليل توجه
عليه المنع اما ان يمنع جريان الدليل في صورة التخلف او يمنع المقدمة

التي استدل بها في صورة استلزامه المحال ومرجعه الى منع لزومها او منع استحالتها
او اثبات المعلل مدعاه بدليل اخر اذا لم يمكن ما ذكره من المنع واما وظيفة
المعلل عند المعارضة فالنقض اي نقض المعلل لدليل المعارض بما مر من وظيفة
السائل اذ يصير المعلل حينئذ اي حين المعارضة كالسائل في صحة ايرادها وظائفه
وبالعكس اي يصير السائل كالمعلل في التزام وظائفه ثم ان من يكون بصدد
التعليل قد لا يكون مدعيا بل يكون ناقلا عن الغير فلا يتوجه عليه اي على الناقل
المنع اي منع المنقول بل يطلب منه اي من الناقل تصحيح النقل فقط فيجب
الناقل الكتاب المنقول عنه لانه لم يدع الا صحة ورهنا المنقول عن قائله
لا صحة المنقول لان مدار المنع وهو دعوى ثبوت الحكم فينتفي بانتفائه
... لا بد ان المنع لا يتوجه على الحد لعدم الحكم فيه اما اذا حكم بالحد على
المحدود فيمكن توجه المنع عليه مثلا لا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان
حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك
نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان والحيوان جنس له والناطق
فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع
هذا الذي ذكرنا من وظائف السائل والمعلل طريق المناظرة الجارية
بينهما واما مالها اي ما يؤول اليه المناظرة فهو انه لا يخلو البحث
عن امرين اما ان يعجز المعلل عن اقامة الدليل على مدعاه ويسكت عن
المناظرة فذلك السكوت هو الافحام في اصطلاحهم او يعجز السائل
عن التعرض له اي للمعلل بشيء مما ذكر من وظائفه بان ينتهي دليل
المعلل الى مقدمة ضرورية القبول ان يكون انكارها خروجا عن طور العقل
او ينتهي دليله الى مقدمة مسلمة عند السائل فتضطره الى القبول فذلك

العجز هو الالزام على اصطلاحهم فحينئذ اي على تقدير عدم خلو البحث عن الامرين
المذكورين ينتهي المناظرة اذ لا احتمال لثالث حينئذ اذ لا قدرة لهما
اي للمعلل والسائل على اقامة وظائفهما الا الى نهاية لعدم وفاء الطاقة البشرية
على ذلك واما اداب المناظرة فهي تسعة اداب احدها انه ينبغي
للمناظر ان يحترز عن الايجاز والاختصار في الكلام لئلا يكون مخلا بالفهم
وثانيها انه ينبغي ان يحترز عن الاطناب لئلا يؤدي الى الملال وثالثها
انه ينبغي ان يحترز عن استعمال الالفاظ الغريبة في البحث لئلا يؤدي الى عسر الفهم
ورابعها انه ينبغي ان يحترز عن استعمال اللفظ المجمل في البحث بلا تفسير يدل
على المعنى المراد والا يلزم التردد في فهم المعنى المراد ولا باس بالاستفسار
اي استفسار الخصم معنى اللفظ المجمل بعض من المناظرين عنه واذ ذلك
الاستفسار ليس الا كونه سؤالا بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي
وهذا انما يجوز اذا كان في اللفظ غرابة او اجمال ليبين معناه اما بالنقل
عن اهل اللغة او بالنقل عن اهل العرف العام او الخاص ولا يجوز فيما عداه
لكونه تعنتا ومفوتا للغرض للمناظرة الذي هو اظهار الصواب ولذلك قيل
ما يوجد فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام وخامسها انه ينبغي ان يحترز عن
الدخل في كلام الخصم قبل الفهم اي قبل فهم مراده لئلا يلزم الضلال في البحث
ولا باس بالاعادة ان افتقر الفهم الى الاعادة مرتين اذ الكلام قبل
الفهم قبيح من الاعادة وسادسها انه ينبغي ان يحترز عن التعرض لغرض
المناظرة مما لا دخل في المقصود لئلا ينتشر الكلام ويحصل البعد عن المرام وهو
اظهار الصواب في مجلس واحد وسابعها انه ينبغي ان يحترز عن الضحك
ورفع الصوت اثناء المناظرة وامثالها من اظهار البطش وتحريك اليد

وما يدل على السفاهة لان هؤلاء من اوصاف الجهال يرون
بذلك جهلهم قال بعض الفقهاء مالي اذا الزمته حجة قابلني بالضحك
والقهقهة ان كان ضحك المرء من فقهه فالدب في الصحراء ما افقهه
وثامنها انه ينبغي ان يحترز المناظر عن المناظرة مع اهل الهيبة
والاحترام لئلا يكل ذهنه بجلالة قدر الخصم فيسقط حدة ذهنه ودقته
ويفوت غرض المناظر وتاسعها انه ينبغي ان لا يحسب المناظر خصمه
حقيرا لان استحقار الخصم ربما يؤدي الى صدور الكلام الضعيف عن
المناظر فيكون سببا لغلبة الخصم الضعيف عليه وهذا اشنع
وجوه الالزام هذا الذي ذكرناه من وظايف المتخاصمين واداب
المناظرة غاية ما نزاد في هذا الباب اي باب البحث اذ لا مزيد عليها
في تقرير القواعد والاصول ومن الله التوفيق لاظهار الحق والهام
الصواب في كل باب والحمد لله تعالى على التمام وعلى رسوله وآله
افضل الصلوة والسلام تمت الرسالة بعون الله تعالى
وحسن توفيقه في اواسط ذي القعدة
الشريفة في مدرسة خالتونية
في شهر دارنده في
سنة لعدد
ولبعاله
والف
م



وقد جرت العادة بذكر تسعة اداب وبجمعها ما قال بعضهم
ينبغي للمباحث ان يجتنب من امور تسعة خذها تصب
منها الايجاز والاطناب بل المقال المجمل المفضي الخلل
واحذرن لفظا غريبا في الكلام ثم دخل قبل تحقيق المرام
لا تباحث بالمهيب المحتشم لا تحقر قط فردا من امم
رفع صوت مثل ضحك في المقال قط دهرا لم يجوزه الرجال

وانما ابتدأ بتعريف المناظرة لان الغرض
من وضع هذه الرسالة معرفة كيفية المناظرة مع توقفه على
الخصم والزامه وافحامه والارب الى معرفة كيفيتها [illegible] اذا عرفت هذا [illegible] الكلام النظر
موافقة او لا [illegible] النظر اه صار الجانبان المناظرة [illegible] المناظرة في [illegible] واما من
المناظرة اما [illegible] كلام كل واحد [illegible] الى النسبة بين الشيئين [illegible] الانتظار [illegible]
على معنى اه كلام كل واحد منهما في العلوم [illegible] النظر الذي هو [illegible] بالبصيرة من
بالبصيرة اذا المناظرة [illegible] الاخر واصطلاحا على ما قاله صاحب المقدمة هي النظر بالبصيرة الفكر وهي
انتظر كل واحد منهما جانب [illegible] الصفو [illegible] والثاني ترتيب امور
الجانبان في النسبة بين الشيئين [illegible] الحركات [illegible]
بالعقل باشتراك اللفظ على معنيين [illegible]
معلومة المناداة [illegible]

بر علم جدل و جوسل

١٠٠٠

٢٦

